Die Stellung Martin Deutingers in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts als Grundlegung für seine Auffassung vom Verhältnis von Philosophie u. Theologie.

Sonderdruck aus:
Das Verhältnis von Philosophie und Theologie
nach Martin Deutinger.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

der

hochwürdigsten Katholisch-Theologischen Fakultät
zu Münster i. W.

vorgelegt von

Johannes Fellerer
Koadjutor in Beuerberg.

BONN 1938

Gedruckt bei Hch. Ludwig in Bonn

Referent: Univ.-Prof. D. Dr. JOHANN PETER STEFFES

Correferent: Univ.-Prof. Dr. MICHAEL SCHMAUS

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Dezember 1937

D 6

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorwort.

Vorliegende Untersuchung ist nur ein Teil einer größeren Arbeit, die demnächst unter dem Titel „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger" in der von Prof. Dr. Arnold Rademacher und Prof. D. Dr. Gottlieb Söhngen herausgegebenen Sammlung „Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie" erscheinen wird. Die beigegebene Inhaltsübersicht, die allerdings in den diesen Sonderdruck nicht betreffenden Teilen nur die Haupteinteilung ohne Unterabteilungen wiedergibt, läßt erkennen, wie sich der Teil zum Ganzen verhält. Aber auch diese größere Arbeit bildet nur Ausgangspunkt und Grundlage für eine weitere Studie, die eine „Theologie der Kunst nach Martin Deutinger" zum Gegenstand der Untersuchung hat.

Da der Schriftsatz für vorliegenden „Sonderdruck" lediglich mit neuer Paginierung, im übrigen aber unverändert in den Druck der Gesamtarbeit übernommen wird, wurden in einigen Anmerkungen bereits Verweise aufgenommen, die sich auf die Gesamtanlage des Buches beziehen. Die Gesamtausgabe wird ein ausführliches und genaues, chronologisch geordnetes Verzeichnis der Schriften von und über Deutinger bringen. Hier wird daraus nur ein nach dem Alphabet geordneter Auszug geboten, soweit es sich zur Erklärung der in diesem Teildruck verwendeten Abkürzungen als notwendig erweist. —

Schon an dieser Stelle möchte ich meinen ergebensten Dank aussprechen der hochwürdigsten Katholisch-Theologischen Fakultät zu Münster i. W. für die Annahme dieser Arbeit als Inauguraldissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde und für die Genehmigung vorliegenden

Teildruckes. Mein besonderer Dank gebührt aber dem Anreger, Förderer und Referenten dieser Arbeit Herrn Prof. D. Dr. Johann Peter Steffes und dem Korreferenten Herrn Prof. Dr. Michael Schmaus. Ferner danke ich schon hier H. H. Spiritual Dr. W. K. Scherer in Beuerberg für seine Hilfe bei den Korrekturen.

Beuerberg, Pfingsten 1938.

Johannes Fellerer.

Inhalts-Übersicht.

Seite

EINLEITUNG.

1. Vom Verstehen Deutingers.
2. Chronologische Zusammenstellung der wichtigsten Schriften von und über Deutinger.

I. KAPITEL.

Allgemeine geistesgeschichtliche Grundlegung.

I. Zur Einreihung Deutingers in die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts im allgemeinen . . . . . 1—21

1. Die Schwierigkeit einer geistesgeschichtlichen Einreihung Deutingers und deren Gründe . . . . . 3—13
2. Deutinger ein „Zuspätgeborener" und „Zufrühgeborener" 13—19
   a) Deutinger als „Zuspätgeborener" 14
   b) Deutinger als „Zufrühgeborener" . . . . . 15—18
3. Deutingers Stellung zu seiner Zeit und ihren Problemen 19—21

II. Deutingers Stellung zur scholastischen und neueren Philosophie . . . . . 21—68

1. Deutingers Stellung zur Scholastik und Neuscholastik . . . . . 23—52
   a) Deutingers bewundernde Anerkennung der mittelalterlichen Scholastik . . . . . 25—26
   b) Deutinger als Gegner einer Erneuerung der Scholastik 27—52
      α) Die Gründe für deren Ablehnung durch Deutinger im allgemeinen . . . . . 27—33
         1) Deutingers zeitbedingte mangelhafte Kenntnis der Scholastik . . . . . 27—31
         2) Deutingers persönliche geistige Einstellung . 31—33
      β) Die in Deutingers Auffassung von der Scholastik gelegenen sachlichen Gründe für seine Ablehnung einer Erneuerung der Scholastik . . . . . 34—49
         αα) Deutingers allgemeine Charakteristik der Scholastik . . . . . 34—38

Seite

ββ) Deutingers sachliche Gründe für die Ablehnung einer Erneuerung der Scholastik im einzelnen 38—40

1) Ihre „Unzureichenheit“ . . . . . 38—42

2) Die neuen Bedürfnisse der Zeit . . . 42—45

3) Forderung aus dem Organismus- und Fortschrittsgedanken . . . . . 45—46

4) Die unzeitgemäße Sprache der Scholastik . 46—49

c) Zusammenfassende Würdigung der Stellung Deutingers zur Scholastik und Neuscholastik . . . . . 49—52

Anhang: Deutingers Stellung zu Patristik . . . . 53—54

2. Deutingers Stellung zur „neueren Philosophie“ . . . . . 55—68

a) Die Bedeutung der Stellung Deutingers zur Philosophie der Neuzeit für seine geistesgeschichtliche Wertung und für das Verständnis seiner Problematik . . . 56—62

b) Deutingers Charakteristik der neueren Philosophie . 62—68

α) Die Mängel und Irrtümer der neueren Philosophie 62—67

αα) Ihre Mängel und Irrtümer im allgemeinen . 62—65

ββ) Der Grundirrtum der neueren Philosophie . 65—67

β) Die Errungenschaft der neueren Philosophie . . 67—68

III. Deutingers Streben nach einer Synthese von scholastischer und neuerer Philosophie als Grundlage für eine neue Theologie . . . 69—77

1. Deutingers Streben nach Einheit in seiner zeit- und geistesgeschichtlichen Bedingtheit . . . . . 69—73

2. Deutingers Versuch einer Synthese im einzelnen . . . 73—77

II. KAPITEL.

Einige wichtige Grundbegriffe.

I. Das Problem der Erkenntnis im allgemeinen.

1. Das Erkennen als solches.

A. Stellung der Vernunft im Erkenntnisprozeß.

B. Stellung des Willens im Erkenntnisprozeß. (Deutingers „Voluntarismus“):

a) Die dem „Voluntarismus“ Deutingers zugrundeliegende Absicht.

b) Klärung von einzelnen für das Verständnis von Deutingers „Voluntarismus“ wichtigen Begriffen.

c) Der Wille als „subjektives Prinzip der Erkenntnis".
α) Darstellung.
β) Vergleich: Deutinger — Thomas von Aquin.
γ) Deutungsversuch.

2. Der Glaube als besondere Form der Erkenntnis.

A. Das Glaubensvermögen als höchste und wesentlichste Kraft des menschlichen Geistes.

B. Glaube und Wille. (Deutingers „Voluntarismus", Fortsetzung.):

a) Die prinzipielle Bedeutung des Willens für den Glauben als Vermögen und Akt.

b) Bedeutung des Willens hinsichtlich des Glaubensinhaltes.

3. Zusammenfassung in graphischer Darstellung.

II. Gewißheit der Erkenntnis. Das Wissen.

1. Das bedingte Selbstbewußtsein als subjektiver Ausgangspunkt der Erkenntnis.

A. Das Problem.

B. Das bedingte Selbstbewußtsein als absolut sicherer subjektiver Ausgangspunkt der Erkenntnis:

a) Begriff und Wesen des Selbstbewußtseins im allgemeinen.

b) Das menschliche Selbstbewußtsein als bedingtes Selbstbewußtsein und die „Indifferenz des Selbstbewußtseins".

2. Das bedingte Selbstbewußtsein als Mittelpunkt und Grund aller Gewißheit der Erkenntnis. Der Wissensbegriff.

III. Wesen und Aufgabe der Wissenschaft.

1. Die Wissenschaft im allgemeinen.

a) Wesen und Aufgabe der Wissenschaft im allgemeinen.
b) Die Methode der Transposition.
c) Vergleich: Deutingers Wissenschaftsbegriff — aristotelisch-scholastischer Wissenschaftsbegriff.

2. Die Philosophie als Zusammenfassung und Steigerung der Wissenschaft.

a) Wesen und Aufgabe der Philosophie im allgemeinen.
b) „Ausgangspunkt" der Philosophie.
c) „Ziel" der Philosophie.

III. KAPITEL.

Philosophie und Theologie. Ihr Wesen und ihre Aufgabe und das Verhältnis beider zueinander.

I. Das Problem im allgemeinen.

II. Deutingers Lösungsversuch im einzelnen.

1. Das Verhältnis von Glauben und Wissen.
   a) Die Problematik Deutingers im Vergleich mit jener des Mittelalters.
   b) Deutingers Lösungsversuch.

   Anhang: Deutingers Stellung zum theologischen Rationalismus und zum Traditionalismus.

2. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie.
   a) Das Gemeinsame von Theologie und Philosophie.
   b) Die Unterschiede zwischen Theologie und Philosophie. (Die Selbständigkeit beider Wissenschaften.)
   c) Die unauflösliche Ehe zwischen Philosophie und Theologie.
      α) Die Notwendigkeit der Philosophie zur Vollendung der Theologie: Wesen und Aufgabe der Theologie.
      β) Die Notwendigkeit der Theologie zur Vollendung der Philosophie: Wesen und Aufgabe einer christlichen Philosophie.

Die Stellung Martin Deutingers in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts als Grundlegung für seine Auffassung vom Verhältnis von Philosophie u. Theologie.

Sonderdruck aus:
Das Verhältnis von Philosophie und Theologie
nach Martin Deutinger.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

der

hochwürdigsten Katholisch-Theologischen Fakultät
zu Münster i. W.

vorgelegt von

Johannes Fellerer
Koadjutor in Beuerberg.

BONN 1938

Gedruckt bei Hch. Ludwig in Bonn

Referent: Univ.-Prof. D. Dr. JOHANN PETER STEFFES

Correferent: Univ.-Prof. Dr. MICHAEL SCHMAUS

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Dezember 1937

D 6

Vorwort.

Vorliegende Untersuchung ist nur ein Teil einer größeren Arbeit, die demnächst unter dem Titel „Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger" in der von Prof. Dr. Arnold Rademacher und Prof. D. Dr. Gottlieb Söhngen herausgegebenen Sammlung „Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie" erscheinen wird. Die beigegebene Inhaltsübersicht, die allerdings in den diesen Sonderdruck nicht betreffenden Teilen nur die Haupteinteilung ohne Unterabteilungen wiedergibt, läßt erkennen, wie sich der Teil zum Ganzen verhält. Aber auch diese größere Arbeit bildet nur Ausgangspunkt und Grundlage für eine weitere Studie, die eine „Theologie der Kunst nach Martin Deutinger" zum Gegenstand der Untersuchung hat.

Da der Schriftsatz für vorliegenden „Sonderdruck" lediglich mit neuer Paginierung, im übrigen aber unverändert in den Druck der Gesamtarbeit übernommen wird, wurden in einigen Anmerkungen bereits Verweise aufgenommen, die sich auf die Gesamtanlage des Buches beziehen. Die Gesamtausgabe wird ein ausführliches und genaues, chronologisch geordnetes Verzeichnis der Schriften von und über Deutinger bringen. Hier wird daraus nur ein nach dem Alphabet geordneter Auszug geboten, soweit es sich zur Erklärung der in diesem Teildruck verwendeten Abkürzungen als notwendig erweist. —

Schon an dieser Stelle möchte ich meinen ergebensten Dank aussprechen der hochwürdigsten Katholisch-Theologischen Fakultät zu Münster i. W. für die Annahme dieser Arbeit als Inauguraldissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde und für die Genehmigung vorliegenden

Teildruckes. Mein besonderer Dank gebührt aber dem Anreger, Förderer und Referenten dieser Arbeit Herrn Prof. D. Dr. Johann Peter Steffes und dem Korreferenten Herrn Prof. Dr. Michael Schmaus. Ferner danke ich schon hier H. H. Spiritual Dr. W. K. Scherer in Beuerberg für seine Hilfe bei den Korrekturen.

Beuerberg, Pfingsten 1938.

Johannes Fellerer.

Inhalts-Übersicht.

Seite

EINLEITUNG.

1. Vom Verstehen Deutingers.
2. Chronologische Zusammenstellung der wichtigsten Schriften von und über Deutinger.

I. KAPITEL.

Allgemeine geistesgeschichtliche Grundlegung.

I. Zur Einreihung Deutingers in die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts im allgemeinen . . . . . 1—21

1. Die Schwierigkeit einer geistesgeschichtlichen Einreihung Deutingers und deren Gründe . . . . . 3—13
2. Deutinger ein „Zuspätgeborener" und „Zufrühgeborener" 13—19
   a) Deutinger als „Zuspätgeborener" 14
   b) Deutinger als „Zufrühgeborener" . . . . . 15—18
3. Deutingers Stellung zu seiner Zeit und ihren Problemen 19—21

II. Deutingers Stellung zur scholastischen und neueren Philosophie . . . . . 21—68

1. Deutingers Stellung zur Scholastik und Neuscholastik . . . . . 23—52
   a) Deutingers bewundernde Anerkennung der mittelalterlichen Scholastik . . . . . 25—26
   b) Deutinger als Gegner einer Erneuerung der Scholastik 27—52
      α) Die Gründe für deren Ablehnung durch Deutinger im allgemeinen . . . . . 27—33
         1) Deutingers zeitbedingte mangelhafte Kenntnis der Scholastik . . . . . 27—31
         2) Deutingers persönliche geistige Einstellung . 31—33
      β) Die in Deutingers Auffassung von der Scholastik gelegenen sachlichen Gründe für seine Ablehnung einer Erneuerung der Scholastik . . . . . 34—49
         αα) Deutingers allgemeine Charakteristik der Scholastik . . . . . 34—38

Seite

ββ) Deutingers sachliche Gründe für die Ablehnung einer Erneuerung der Scholastik im einzelnen 38—40
1) Ihre „Unzureichenheit“ . . . . . 38—42
2) Die neuen Bedürfnisse der Zeit . . . 42—45
3) Forderung aus dem Organismus- und Fortschrittsgedanken . . . . . 45—46
4) Die unzeitgemäße Sprache der Scholastik . 46—49

c) Zusammenfassende Würdigung der Stellung Deutingers zur Scholastik und Neuscholastik . . . . . 49—52

Anhang: Deutingers Stellung zu Patristik . . . . 53—54

2. Deutingers Stellung zur „neueren Philosophie“ . . . . . 55—68

a) Die Bedeutung der Stellung Deutingers zur Philosophie der Neuzeit für seine geistesgeschichtliche Wertung und für das Verständnis seiner Problematik . . . 56—62

b) Deutingers Charakteristik der neueren Philosophie . 62—68

α) Die Mängel und Irrtümer der neueren Philosophie 62—67
αα) Ihre Mängel und Irrtümer im allgemeinen . 62—65
ββ) Der Grundirrtum der neueren Philosophie . 65—67

β) Die Errungenschaft der neueren Philosophie . . 67—68

III. Deutingers Streben nach einer Synthese von scholastischer und neuerer Philosophie als Grundlage für eine neue Theologie . . . 69—77

1. Deutingers Streben nach Einheit in seiner zeit- und geistesgeschichtlichen Bedingtheit . . . . . 69—73

2. Deutingers Versuch einer Synthese im einzelnen . . . 73—77

II. KAPITEL.

Einige wichtige Grundbegriffe.

I. Das Problem der Erkenntnis im allgemeinen.

1. Das Erkennen als solches.

A. Stellung der Vernunft im Erkenntnisprozeß.

B. Stellung des Willens im Erkenntnisprozeß. (Deutingers „Voluntarismus“):

a) Die dem „Voluntarismus“ Deutingers zugrundeliegende Absicht.

b) Klärung von einzelnen für das Verständnis von Deutingers „Voluntarismus“ wichtigen Begriffen.

c) Der Wille als „subjektives Prinzip der Erkenntnis".
α) Darstellung.
β) Vergleich: Deutinger — Thomas von Aquin.
γ) Deutungsversuch.

2. Der Glaube als besondere Form der Erkenntnis.

A. Das Glaubensvermögen als höchste und wesentlichste Kraft des menschlichen Geistes.

B. Glaube und Wille. (Deutingers „Voluntarismus", Fortsetzung.):

a) Die prinzipielle Bedeutung des Willens für den Glauben als Vermögen und Akt.

b) Bedeutung des Willens hinsichtlich des Glaubensinhaltes.

3. Zusammenfassung in graphischer Darstellung.

II. Gewißheit der Erkenntnis. Das Wissen.

1. Das bedingte Selbstbewußtsein als subjektiver Ausgangspunkt der Erkenntnis.

A. Das Problem.

B. Das bedingte Selbstbewußtsein als absolut sicherer subjektiver Ausgangspunkt der Erkenntnis:

a) Begriff und Wesen des Selbstbewußtseins im allgemeinen.

b) Das menschliche Selbstbewußtsein als bedingtes Selbstbewußtsein und die „Indifferenz des Selbstbewußtseins".

2. Das bedingte Selbstbewußtsein als Mittelpunkt und Grund aller Gewißheit der Erkenntnis. Der Wissensbegriff.

III. Wesen und Aufgabe der Wissenschaft.

1. Die Wissenschaft im allgemeinen.

a) Wesen und Aufgabe der Wissenschaft im allgemeinen.
b) Die Methode der Transposition.
c) Vergleich: Deutingers Wissenschaftsbegriff — aristotelisch-scholastischer Wissenschaftsbegriff.

2. Die Philosophie als Zusammenfassung und Steigerung der Wissenschaft.

a) Wesen und Aufgabe der Philosophie im allgemeinen.
b) „Ausgangspunkt" der Philosophie.
c) „Ziel" der Philosophie.

III. KAPITEL.

Philosophie und Theologie. Ihr Wesen und ihre Aufgabe und das Verhältnis beider zueinander.

I. Das Problem im allgemeinen.

II. Deutingers Lösungsversuch im einzelnen.

1. Das Verhältnis von Glauben und Wissen.
   a) Die Problematik Deutingers im Vergleich mit jener des Mittelalters.
   b) Deutingers Lösungsversuch.

   Anhang: Deutingers Stellung zum theologischen Rationalismus und zum Traditionalismus.

2. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie.
   a) Das Gemeinsame von Theologie und Philosophie.
   b) Die Unterschiede zwischen Theologie und Philosophie. (Die Selbständigkeit beider Wissenschaften.)
   c) Die unauflösliche Ehe zwischen Philosophie und Theologie.
      α) Die Notwendigkeit der Philosophie zur Vollendung der Theologie: Wesen und Aufgabe der Theologie.
      β) Die Notwendigkeit der Theologie zur Vollendung der Philosophie: Wesen und Aufgabe einer christlichen Philosophie.

Zur Biographie Martin Deutinger's (1815—1864) vgl.:

Kastner, Lorenz: Martin Deutinger's Leben und Schriften. Beitrag zur Reform der Philosophie und Theologie. In zwei Bänden. Erster Band, München 1875, 862 Seiten. (Der zweite Band ist nicht mehr erschienen.) Zitiert: Kastner.

Endres, Jos. Anton: Martin Deutinger. In: Kultur und Katholizismus. (Hrsg. Martin Spahn) I. Bd., Mainz und München [1906], 72 Seiten.

Muth, Karl: Über das Verhältnis der Poesie zur Religion von Martin Deutinger. Kempten und München [1915]. (Einleitung: S. 1—28.)

Fellerer, Johannes: Martin Deutinger. Wallfahrt nach Oberammergau. (Neuausgabe) München 1934, S. 91—104.

Fels, Heinrich: Martin Deutinger. Grundlinien einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Werkes. In: Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 47. Bd. (1934), S. 242—74, 370—97, 487—502; 48. Bd. (1935), S. 70—115. Zitiert: Fels, M.D.

Fels, Heinrich: Martin Deutinger. Gestalt und Beurteilung, Lebenswerk, Ernte und Erbe. München 1938. 336 Seiten. (Dieses Werk konnte in diesem Sonderdruck nicht mehr berücksichtigt werden.)

Abkürzungen für die in diesem Sonderdruck zitierten Schriften Martin Deutinger's:

A. Gl.: Vorträge über das Apostolische Glaubensbekenntnis, gehalten in der Universitätskirche St. Ludwig zu München W. S. 1862/63 — S. S. 1864 (Hs.).

B. A.: Besondere Antworten auf eine allgemeine Frage; oder: Über die wahrscheinliche Zukunft der Philosophie und ihr Verhältnis zum Christenthum und zur Theologie. In: Histor.-polit. Blätter, 7. Jg. (1841), S. 333—53. (Auszug: Kastner, S. 21—25.)

D. A.: Rede über die Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart. Dillingen 1847. 19 Seiten. (Dillinger Antrittsrede.)

D. L.: Die Denklehre. (Grundlinien einer positiven Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Prinzipien. Dritter Theil.) Regensburg 1844. 404 Seiten. (Auszug: Kastner, S. 128—196.)

Fr. v. B.: Franz von Baader's Verhältniß zur Wissenschaft und zur Kirche. In: Histor.-polit. Blätter, 11. Bd. (1857), S. 85—105, 165—178.

Gr. Ph. I.: Geschichte der Philosophie. Erster Band. Geschichte der griechischen Philosophie. Erste Abtheilung. Die griechische Philosophie von ihren Anfängen bis Sokrates. Regensburg 1852. LVI und 464 Seiten.

G. Ü. I.: Der Geist der christlichen Überlieferung. Ein Versuch die Werke der vorzüglichsten Schriftsteller der Kirche in ihrem inneren Zusammenhange darzustellen und durch übersichtliche Auszüge zu veranschaulichen. Erster Band. Augsburg 1850. XVIII + 228 + 355 + 52 Seiten. (Auszug: Kastner, S. 605—636.)

G. Ü. II.: Der Geist der christlichen Überlieferung. Zweiter Band. Regensburg 1851. 156 + 394 + 34 Seiten. (Auszug: Kastner, S. 641—658.)

G. V.: D.s Rede in der Versammlung kath. Gelehrter in München: Das Verhältnis der Freiheit der Wissenschaft zur kirchlichen Autorität.
G. V. (Skizze): Skizze der Rede, (Hs.) 2 Seiten.
G. V. (Entwurf): Entwurf der Rede. (Hs.) 22 Seiten.
G. V. (Bericht): Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München von 28. Sept. bis 1. Okt. 1863. (Hrsg. P. B. Gams O. S. B.) Regensburg 1863, S. 96—106.

g. Z.: Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie [1859]. (Aus dem Nachlaß hrsg. von Lorenz Kastner.) München 1866, S. 1—191.

H. S.: Über das Verhältnis des hermesischen Systems zur christlichen Wissenchaft. In: Histor.-polit. Blätter, 7. Jg. (1841), S. 658—680. (Auszug: Kastner, S. 25—26.)

k. St.: Der katholische Standpunkt aller wahren Kritik. In: Beilage zur Augsburger Postzeitung. (1845) Nr. 54, S. 213 f.; Nr. 55, S. 218 f. (Auszug: Kastner, S. 372—375.)

l. Z.: Aussichten in die literarische Zukunft Deutschlands. In: Beilage zur Augsburger Postzeitung. (1845) Nr. 26, S. 101—104. (Auszug: Kastner, S. 368—372.)

Med.: Philosophische Meditationen über den letzten Grund des menschlichen Wissens. [20 Vorlesungen von 1846/47.] In: Siloah II. (Auszug: Kastner, S. 413—451.)

n. R. (g. Z.): Über die notwendige Reform der Philosophie [1858]. Hrsg. von L. Kastner als Anhang zu: g. Z., S. 193—230.

n. Str.: Beitrag zur Lösung der neuangeregten Streitfrage über das Verhältniß von Philosophie und Theologie. In: Beilage zur Augsburger Postzeitung. (1861) Nr. 53, 54, 55, 56, 57.

Ppd.: Die Propädeutik des philosophischen Studiums. (Grundlinien... Erster Theil.) Regensburg 1843. 128 Seiten. (Auszug: Kastner, S. 98—113.)

Pr.: Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft. Regensburg 1857. XX + 527 Seiten.

R. u. W.: Renan und das Wunder. Ein Beitrag zur christlichen Apologetik. München 1864. 159 Seiten.

Siloah I.: Siloah. Zeitschrift für religiösen Fortschritt inner der Kirche. Erster Jahrgang. Erster Band. Augsburg 1850. (Auszug: Kastner, S. 580—604.)

Siloah II.: Siloah. Erster Jahrgang. Zweiter Band. Augsburg 1850.

S. L. Die Seelenlehre. (Grundlinien.... Zweiter Theil.) Regensburg 1843. 182 Seiten. (Auszug: Kastner, S. 113—123.)

St. R.: Stimme eines Rufenden in der Wüste. In: Beilage zur Augsburger Postzeitung. (1846) Nr. 75, S. 297 f.; Nr. 76, S. 301 f. (Auszug: Kastner, S. 375—378.)

Die Stellung Martin Deutingers in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts als Grundlegung für seine Auffassung vom Verhältnis von Philosophie und Theologie.

I. Zur Einreihung Deutingers in die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts im allgemeinen.

Zwei Kräfte formen das Denken eines Menschen: seine persönliche Eigenart und die Zeit mit ihrer besonderen geistigen Situation. Gedanken von Menschen sind also nie unpersönliche und zeitlose Ideen. Sie dürfen darum auch nicht losgelöst von der persönlichen Geistigkeit und dem Zeitgeist betrachtet werden, sofern man sie nicht wie ein totes Gebilde behandeln und nur wie eine Antiquität in einem Museum zur Schau stellen will. Altes ausgraben und konservieren ist nicht der einzige und letzte Sinn der Geistesgeschichte. Sie will vielmehr das überlieferte geschriebene oder gedruckte Wort aus seiner Starrheit lösen und zu neuem Leben erwecken, damit es dann selbst wieder neues Leben wecken kann. Die einzelnen Worte und Sätze vergilbter Blätter müssen wieder erkannt werden als Gedanken eines lebendigen Menschen, dem eine bestimmte persönliche Geistigkeit eigen war, die aber ihrerseits wieder von der Geistigkeit ihrer Zeit mit geformt wurde. Erst dann werden sie selbst wieder lebensmächtig und Leben schaffend. Erst dann kann von ihnen das Persönliche und Zeitgebundene gelöst und das Zukunftträchtige und Ewiggültige in die Gegenwart hereingestellt werden, damit es hier weiterwirken und als Baustein dienen kann für die Gedankengebäude, die sich der Menschengeist zur Meisterung gegenwärtiger und zukünftiger Aufgaben baut.

Alles Denken ist ein Lebensprozeß in einer bestimmten Zeit: jeder Denker sucht Antwort auf die offenen und geheimen Fragen seiner Zeit; umgekehrt stellt er aber auch neue Fragen als Aufgaben an seine Zeit und an die Zukunft. Diese Linien, die von der Zeit zur Person und von der Person zur Zeit gehen, aber auch von Person zu Person innerhalb der Zeit, diese Linien gilt es aufzudecken. Erst dann wird das überlieferte Wort eines Denkers verständlich: es wird wieder Wort eines lebendigen Menschen und hiermit selbst ein lebendiges Wort.

Darum wird auch das für das gesamte Denken Martin Deutingers grundlegende Problem vom Verhältnis von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie erst dann verständlich werden, wenn zuvor seine Denkerpersönlichkeit im allgemeinen in die geistige Situation seiner Zeit hineingestellt wird und die Linien aufgezeigt werden, die seine spezifische persönliche Geistigkeit verbinden mit der Geistigkeit jener Zeit, aus der er herausgewachsen war, in der er lebte, in die er hineinwirkte, mit der er sich auseinandersetzte, über die hinaus er neue Fragen als Aufgaben an seine Gegenwart und an die Zukunft stellte. Zugleich muß auch versucht werden die Linien aufzudecken, die ihn verbinden mit den anderen Geistesmännern, die die Geistigkeit seiner Zeit entweder bereits gestaltet haben oder mit ihm zu gestalten suchten.

Wenn also in diesem Kapitel darangegangen wird, Deutinger in die Geistesgeschichte im allgemeinen und in die Geschichte der Theologie im besonderen einzureihen und hiermit die geistesgeschichtlichen Hintergründe für seine Auffassung vom Wesen und der Aufgabe von Philosophie und Theologie und dem Verhältnis beider zueinander aufzuzeigen, so soll aber doch von vornherein zugestanden werden, daß es sich hier nur um einen vorläufigen skizzenhaften und darum mangelhaften Versuch handeln kann.

1. Die Schwierigkeit einer geistesgeschichtlichen Einreihung Deutingers und deren Gründe.

Ist schon jede geistesgeschichtliche Einreihung und Würdigung mit großen Schwierigkeiten verbunden, so ist die Lösung dieser Aufgabe für Martin Deutinger von ganz besonderen Schwierigkeiten begleitet.

Schon der äußere Zugang zu seinem Denken ist sehr erschwert. Es fehlt eben noch eine kritische Gesamtausgabe seines Schrifttums. Neben seinen ohnehin schon sehr vielen und weit zerstreuten Schriften müßte auch sein ausgedehnter aufschlußreicher Nachlaß [1]) bis ins einzelnste durchgearbeitet werden, besonders seine Predigten über das Apostolische Glaubensbekenntnis, welche die Fortsetzung der gedruckten Predigtsammlung „Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes" bilden.

Dazu kommt, daß auch, abgesehen von den Schwierigkeiten des inneren Zuganges zu seiner Gedankenwelt, die Verbindungslinien von dieser zum Denken seiner Zeit meist verborgen sind, da er sich nie einer von den bekannten philosophischen oder theologischen Schulen des 19. Jahrhunderts verschrieben hat. Meist steht

---

[1]) Der Nachlaß D.s ist von seinem Schüler und Biographen Lorenz Kastner (vgl. Reintjes, Heinrich: Professor Dr. Lorenz Kastner. In: Über den Wassern. 7. Jg. [1913/14], S. 410 ff.), den D. selbst zu seinen literarischen Erben bestimmt hatte, testamentarisch im Jahre 1919 der Universitätsbibliothek in München übergeben worden, wo er nun in zwei großen Kisten in einzelnen Paketen verpackt ist und einer sachgemäßen Sichtung harrt. Es existieren hiezu zwar 4 Verzeichnisse:

1. Hierl'sches Verzeichnis über den literarischen Nachlaß D.s mit 106 Nummern.
2. Dazu ein Nachtragsverzeichnis 108—121 (Hierl).
3. Ergänzung zum Hierl'schen Verzeichnis: XVIII Nummern; aufgestellt München, 7. VI. 1919.
4. Zuweisung nach dem Tode Kastners: A—Z u. Aa—Ee.

Aber trotzdem ist es sehr schwer aus dem willkürlich ohne zeitliche oder sachliche Ordnung in die Pakete Verpackten das Gesuchte zu finden. Manches scheint zunächst überhaupt unauffindbar zu sein. Infolge dieser Tatsache war es mir nicht möglich, den Nachlaß ganz zu verwerten. Er wurde nur zum Teil mit herangezogen, soweit er bisher erfaßt werden konnte.

Die Bibliothek D.s befindet sich im „Herzoglich Georgianischen Klerikalseminar" (Georgianum) zu München.

er allein als durchaus selbständiger Geist[2]): mit eigener Geisteskraft geht er an die Probleme heran und sucht selbständig und mit kritischer Auseinandersetzung mit anderen Denkern der Vergangenheit und seiner Gegenwart nach ihrer Lösung. Dennoch ist auch D. ein Kind seiner Zeit[3]): ihr irgendwie verhaftet sowohl in der Fragestellung, wie auch in den Lösungsversuchen. Er ist Schüler großer Meister: vielfach von ihnen beeinflußt, aber oft auch mit ihnen ringend, manchmal sogar gegen sie kämpfend. Immer wieder setzt er sich mit der Geistigkeit seiner Zeit auseinander, nimmt aber zugleich auch wieder viel aus ihr in seine eigene Gedankenwelt hinein. Darum sind auch die verschiedensten Elemente in seinem Denken festzustellen. Ihn aber deswegen einen Eklektiker[4]) oder auch nur einen Kompilator nennen zu wollen, wäre völlig verfehlt. Sein Philosophieren ist nämlich nie bloßes mechanisches Herübernehmen und Aneinanderfügen fremden Wissensstoffes, sondern immer ein geistiges Durchdringen und selbständiges Gestalten früherer und gegenwärtiger Denkelemente. Darum kann bei ihm meistens nicht die Rede sein von unmittelbarer oder mittelbarer Beeinflussung von fremder Seite, sondern nur von Anregungen zu eigener selbständiger Geistesarbeit.

Die Schwierigkeit einer geistesgeschichtlichen Einreihung D.s steigert sich aber noch mehr, wenn man berücksichtigt, daß auch die geistige Situation, aus der er herausgewachsen ist, die ihn geformt und mit der er sich ständig auseinandergesetzt hat, noch viel zu wenig

---

[2]) Sein Freund Haneberg, der berühmte Exeget an der Münchener Universität und Abt von St. Bonifaz, hob es bei der Grabrede hervor: „Unerträglich war es ihm, fremde Gedanken zu dozieren; überall trieb es ihn, neue Bahnen zu suchen und selbständig Wege zu bahnen." (Bayerische Zeitung, München, 59. Jg., Nr. 254: 14. Sept. 1864.) Ettlinger nennt D. „den selbständigsten katholischen Denker jener Epoche". (Ettlinger, Max: Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart. Kempten-München 1924, S. 173, 153.) Vgl. auch Fels, Heinrich: Die Philosophie des deutschen Idealismus im Urteil Martin Deutingers. In: Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft, 49. Bd. (1935), S. 259 f.

[3]) Vgl. Fels, M. D., 48. Bd. (1935), S. 92.

[4]) Vgl. D.s Urteil über den Eklektizismus in: D. L., S. 280 f.; vgl. hiezu später S. 72 f.

geklärt ist. Die Erforschung der Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert steht eben noch in ihren Anfängen und beginnt erst heute aus dem Stand einer polemischen Auseinandersetzung mit ihr in eine objektive, geistesgeschichtliche Betrachtung und Wertung einzutreten. Bevor man also darangehen kann, D. in die Geistesgeschichte im allgemeinen und in die Geschichte der Theologie im besonderen einzureihen, müßte eigentlich zunächst die Atmosphäre, in der D. groß geworden war, die sog. Münchener Romantik[5]) näher untersucht sein. Vor allem müßte der Einfluß Schellings[6]) und besonders Baaders[7])

[5]) Leider konnte Philipp Funk († 1937) seine für diese Epoche grundlegenden „Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik": Von der Aufklärung zur Romantik. München 1925, abgesehen von zwei Aufsätzen (Daniel Bonifaz Haneberg. In: Hochland, 23. Jg. [1925/26] 1. Bd., S. 154—168; Die geistige Gestalt Johann Adam Möhlers. In: Hochland, 27. Jg. [1929/30] 1. Bd., S. 97—110) nicht mehr fortführen zu einer für jede weitere Forschung in diesem Zeitraum dringend notwendigen Geschichte der Münchener Romantik selbst. — Wertvolle Aufschlüsse über das Münchener geistige Leben in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. und die von hier ausgehende katholische Erneuerungsbewegung gibt Borodajkewycz, Taras von: Deutscher Geist und Katholizismus im 19. Jahrhundert. Dargestellt am Entwicklungsgang Constantin von Höfler. Salzburg-Leipzig 1935. — Vgl. ferner: Nadler, Joseph: Das München König Ludwigs I. In: Hochland, 23. Jg. (1925/26) 1. Bd., S. 10—27 u. 225—233. Doeberl, Michael: Entwicklungsgeschichte Bayerns. 3. Bd. hrsg. von Max Spindler, München 1931, S. 15—72 u. 94—147. Schnabel, Franz: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. 4. Bd. Die religiösen Kräfte. Freiburg i. Br. 1937, S. 58 ff. u. 164 ff. — List, Stephan: Die Münchener Romantik und die Gesellschaft von den drei Schilden. In: Obb. Archiv f. vat. Gesch., 63. Bd. (1922), S. 1—142.. Staudinger, Melchiora: Die katholische Bewegung in Bayern in der Zeit des Frankfurter Parlamentes. Regensburg 1926. Kapfinger, Hans: Der Eoskreis 1828 bis 1832. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus in Deutschland. (Zeitung und Leben. Bd. II.) München 1928. Karlinger, Hans: München und die deutsche Kunst des XIX. Jahrhunderts. München 1933. — Über die Münchener theologische Schule: Werner, Karl: Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart. (Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit. 6. Bd.) München 1866, S. 470 ff.

[6]) Über die weitgreifende Bedeutung Schellings im gesamten Geistesleben seiner Zeit vgl. bes. Borodajkewycz, S. 30 ff., 41 ff., 62 ff., 129 ff. — Über den Einfluß Schellings auf katholische Theologen vgl. Werner, G. k. Th., S. 252 ff., 305 ff. Grabmann, Martin: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg 1933, S. 214, 215 f., 226. Dyroff, Adolf: Schelling. In: Lexikon für Theologie und Kirche. IX. Bd. (1937), Sp. 234—240. Lauchert, Friedrich: Franz Anton Staudenmaier (1800—1856) in seinem Leben und Wirken dargestellt. Freiburg 1901, S. 136. Geiselmann, Joseph: Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger

auf die katholische Theologie Deutschlands im 19. Jahrhundert genau erforscht sein. Ferner hätten wir nötig eine eingehende Geschichte der Tübinger Schule, vor allem eine Würdigung der Theologie Kuhn's[8]). Es müßte

Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian v. Drey. In: (Tübinger) Theologische Quartalschrift, 111. Jg. (1930), S. 55 ff. — Vgl. auch später S. 56 ff. mit Anm. 148.

[7]) Über Franz v. Baader im allgemeinen vgl.: Jost, J.: Bibliographie der Schriften Franz v. Baaders. Mit kurzem Lebensabriß. Bonn 1926. — Lütgert, Wilhelm: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. II. Teil: Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund. Gütersloh 1923, S. 27—35, 110—113; III. Teil: Höhe und Niedergang des Idealismus. Gütersloh 1925, S. 167—173, 393—395. Lieb, Fritz: Franz Baaders Jugendgeschichte. Die Frühentwicklung eines Romantikers. München 1926. Baumgardt, David: Franz von Baader und die philosophische Romantik. (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte. Buchreihe 10. Bd.) Halle/Saale 1927. Sauter, Johann: Baader und Kant. (Deutsche Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre. 6. Bd.) Jena 1928. (Vgl. hiezu: Winter, Eduard: Neues über Baader. In: Hochland, 26.Jg. [1928/29] 2. Bd., S. 433—436.) Diese Werke untersuchen aber noch nicht den Einfluß Baaders auf die Theologie seiner und der ihm folgenden Zeit. — Über Baaders Stellung zum Katholizismus vgl.: Baumgardt, S. 313 ff. (aber einseitig!). — Zu Baaders Geltung in den katholischen Kreisen seiner Zeit im allgemeinen vgl.: Borodajkewycz, S. 38, 140. — Über Baader aus theologischer Sicht bisher nur: Schmid, Alois: Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit. München 1862, S. 16—43; Imle, F.: Baaders theologische Erkenntnislehre (dargestellt an Hand der Vorlesungen über spekulative Dogmatik). In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 47. Bd. (1933), S. 464—478; 48. Bd. (1934), S. 65—83.

[8]) Über die Tübinger theologische Schule im allgemeinen: Adam, Karl: Die katholische Tübinger Schule. Zur 450-Jahrfeier der Universität Tübingen. In: Hochland, 24. Jg. (1926/27) 2. Bd., S. 481—601. — Ferner: Schmid, Wissenschaftliche Richtungen, S. 43—52. Werner, G. k. Th., S. 472 ff., 563 ff. Schanz, Paul: Die katholische Tübinger Schule. In: Theol. Qschr. 80. Bd. (1898), S. 1—49. Funk, Philipp: Die katholische Tübinger Schule. In: Der Schwäbische Bund. Eine Monatschrift aus Oberdeutschland. 1. Bd. (1919/20), S. 293—305. Lösch, Stephan: Die katholisch-theologischen Fakultäten zu Tübingen und Gießen (1830—1850). In: Theol. Qschr. 108. Bd. (1927), S. 159—208. Geiselmann (s. oben Anm. 6), S. 49—117. Veit, Ludwig Andreas: Die Kirche im Zeitalter des Individualismus. 1648 bis zur Gegenwart. 2. Hälfte: Im Zeichen des herrschenden Individualismus. 1800 bis zur Gegenwart. Freiburg i. Br. 1933, S. 159 f. Grabmann, G. k. Th., S. 226 ff., 340 (Lit.). Schnabel, Deutsche Gesch. IV, S. 65 ff. 73 ff. Lösch, Stephan: Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1819—1831). Rottenburg a. N. 1938. — Über Johannes von Kuhn im besonderen außerdem noch: Schanz, Paul: Zur Erinnerung an Johannes Evangelist von Kuhn. In: Theol. Qschr. 69. Bd. (1887), S. 531, 598. Lauchert, Friedrich: Johannes von Kuhn. In: Allgemeine Deutsche Biographie, 51. Bd. (1905), S. 418—420. Funk, Philipp: Ein literarisches Porträt von Kuhn, Hefele und Aberle in zeitgenössischen Briefen. In: Theol. Qschr. 108. Bd. (1927), S. 209—220.

auch die Einwirkung des französischen Traditionalismus und des italienischen Ontologismus auf das deutsche Geistesleben[9]) geklärt sein. Ebenso wäre notwendig eine Geschichte von der Wiedererweckung der Scholastik, der sog. Neuscholastik[10]), und eine Darstellung der das ganze katholische philosophische und theologische Leben stark aufrüttelnden Controversen zwischen Johannes v. Kuhn und Jakob Clemens einerseits[11]) und Constantin v. Schätzler andrer-

[9]) Über den Traditionalismus vgl. Lennertz, Heinrich S. J.: Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. Freiburg i. Br. 1926, S. 39—75; über den Ontologismus: ebda., S. 75—104. Ferner: Grabmann, G. k. Th., S. 219 f., 338 f. (Lit.); Baur, Ludwig: Ontologismus. In: LThK. VII. (1935), Sp. 723—725. — Über den Einfluß auf das deutsche Geistesleben: Merkle, Sebastian: Die Anfänge französischer Laientheologie im 19. Jahrhundert. In: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth. München 1927, S. 325—357; bes. S. 354 ff. Kapfinger, Der Eoskreis, S. 95 ff., 117 (über die Beziehungen Lamennais' zum Eoskreis in München). Ahrens, Liselotte: Lamennais und Deutschland. Studien zur Geschichte der französischen Restauration. (Bonner Diss.) Münster i. W. 1930.

[10]) Zur Geschichte der Neuscholastik vgl.: Schmid, Wissenschaftliche Richtungen, S. 62—76. Werner, G. k. Tk., S. 473 ff. Brück, Heinrich: Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert. 3. Bd. Von der Bischofsversammlung in Würzburg 1848 bis zum Anfang des s. g. Culturkampfes 1870. Mainz 1896, S. 323 ff. Grabmann, Martin: Scheebens theologisches Lebenswerk. Einleitung zur Neuausgabe von: Scheeben, Matthias Joseph: Natur und Gnade. München 1922. (Unverändert abgedruckt in: Der katholische Gedanke. 8. Jg. [1935], S. 10—34). Oesterreich, Traugott Konstantin: Die Deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. (4. Teil von: Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. 12. Aufl.) Berlin 1923, S. 628 ff. Winter, Eduard: Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule. Paderborn 1931, S. 201 ff. Ehrle, Franz Kardinal S. J.: Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Grundsätzliche Bemerkungen zu ihrer Charakteristik. 2. Aufl. (besorgt von Franz Pelster S. J.) Freiburg i. Br. 1933, S. 37 ff. Grabmann, G. k. Th., S. 221 ff., 229 ff., 339 (Lit.). Jansen, Bernhard S. J.: Aufstiege zur Metaphysik heute und ehedem. Freiburg i. Br. 1933, S. 316—240 (Papsttum und neuscholastische Metaphysik). Lakner, Franz S. J.: Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert. In: (Innsbrucker) Zeitschrift für katholische Theologie. 57. Bd. (1933), S. 180 ff. Veit, Kirchengesch. 4. Bd., 2. Hälfte, S. 157 ff. Jansen, Bernhard S. J.: Die Wiedergeburt der scholastischen Philosophie in der Neuzeit. In: Theologie und Glaube. 26. Jg. (1934), S. 576—585. Grabmann, Martin: Neuscholastik. In: LThK. VII. (1935), Sp. 522—525. Schnabel, Deutsche Gesch. IV., S. 76 ff., 252 ff.

[11]) Zur Bibliographie des Streites: Gla, Dietrich: Repertorium der katholisch-theologischen Literatur seit 1700 bis zur Gegenwart. 1. Bd., 2. Abt., 2. Aufl., Paderborn 1904, S. 336—338. — Vgl. ferner: Schmid:

seits [12]). Vor allem aber fehlt noch eine Geschichte des Grundproblems des 19. Jahrhunderts, das allen philosophischen und theologischen Erörterungen dieser Zeit einen charakteristischen Stempel aufprägt: eine Geschichte des Problems Glauben und Wissen[13]) und im Zusammenhang damit eine Vorgeschichte und Geschichte der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 [14]).

Wissenschaftliche Richtungen, S. 160 ff. Werner, G. k. Th., S. 637 ff. Brück, G. k. K. III., S. 326 ff. Schanz, in: Theol. Qschr. 69. Jg. (1897), S. 578 ff. — Über das Eingreifen D.s in den Streit s. III. Kapitel.

[12]) Diese Controverse ist allerdings erst nach dem Tod D.s entstanden. Vgl. hiezu: Gla, Repertorium, S. 338 ff. Schmid, Alois: Die Kontroverse zwischen Kuhn und Schätzler. In: (Bonner) Teologisches Literaturblatt. 1. Jg. (1866), Nr. 18—22. Brück, G. k. K. III., S. 329 ff., 416 ff. Häfele, Gallus O. P.: Constantin von Schätzler. Zu seinem hundertsten Geburtstag. In: Divus Thomas. 5. Jg. (1927), S. 511—448.

[13]) Über den Versuch Schelling's, Glauben und Wissen zu versöhnen, vgl. Borodajkewycz, S. 42 ff. — Von anderen bedeutenden Versuchen aus dieser Zeit seien nur einige genannt: Görres, I.: Glauben und Wissen. München 1805. (Vgl. darüber: Gumpricht, Karl: Das lebensphilosophische Denken des reifenden Görres. 1799 bis 1808. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 49. Bd. [1936], S. 364 ff.) Baader, Franz: Über das Verhalten des Wissens zum Glauben. 1833. In: Franz von Baader's Sämmtliche Werke. 1. Hauptabt., 1. Bd., Leipzig 1851, S. 339—356. (Vgl. hiezu die Besprechung von Fr. A. Staudenmaier in [Gießener] Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie. 2. Jg. [1834], S. 179—186 [siehe Lauchert, Staudenmaier, S. 155 ff.].) Sengler, Jakob: Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie. Spezielle Einleitung in die Philosophie und spekulative Theologie. Heidelberg 1837. Kuhn, Johannes von: Über Glauben und Wissen, mit besonderer Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart. In: Theol. Qschr. 21. Jg. (1839), S. 382—503 (1. Teil: Verhältnis des Glaubens zum Wissen nach kath. Ansicht; 2. Teil: Polemische Auseinandersetzung mit Hegel, Hermes, Bautin). Fragmente über Glauben und Wissen. In: Hist.-pol. Blätter, 8. Jg. (1841), S. 193—205, 267—272 (nach Winter, Geist. Entw. A. Günthers, S. 161, ist wahrscheinlich Friedrich Windischmann der Verfasser). Ulrici, Hermann: Glauben und Wissen, Spekulation und exacte Wissenschaft. Zur Versöhnung des Zwiespalts zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftlicher Empirie. Leipzig 1858. — Über die Stellungnahme D.s zu dem Problem vgl. III. Kapitel, II.

[14]) Über die Münchener kath. Gelehrtenversammlung und deren Auswirkung vgl. Gams, P. Pius O. S. B. (Hrsg.): Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München von 28. Sept. bis 1. Okt. 1863. Regensburg 1863. Brück, G. k. K. III., S. 404—412. Cramer, Valmar: Bücherkunde zur Geschichte der katholischen Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert. München-Gladbach 1914, S. 23.

Andrerseits müßte aber auch, ehe man D. in der Geistesgeschichte den ihm zukommenden Platz anweisen kann, durch Einzeluntersuchungen klargestellt werden die geistigen Beziehungen D.s zu seinen Lehrern Friedrich Wilhelm Joseph v. Schelling (1775—1854)[15], Franz v. Baader (1765—1841)[16], Joseph v. Görres

---

[15]) Schon in Dillingen (1832) kam der erst 17-jährige in Berührung mit der Philosophie Schellings durch dessen Schüler und treuen Anhänger Hubert Beckers (1806—89). Nov. 1833—36 konnte D. Schelling selbst an der Münchener Universität hören. Seine Bibliothek im Georgianum enthält noch in 4 Handschriftbänden D.s Nachschrift von Schellings Münchener Vorlesungen über „Philosophie der Offenbarung und der gesamten Mythologie". Vgl. Kastner, S. 5 f., 686; Ettlinger, Max: Die Ästhetik Martin Deutingers in ihrem Werden, Wesen und Wirken. Kempten und München 1914, S. 11 f., 19 ff. D. selbst urteilt in seiner Besprechung von „Fr. W. J. von Schelling. Denkrede zur Feier des 96 sten Stiftungstages der Akademie der Wissenschaften von Dr. Hubert Beckers." in seiner Aufsatzreihe: Philosophische Briefe. V. In: Abendblatt zur Neuen Münchener Zeitung (1856) Nr. 32, S. 125: „Das Andenken an Schelling wird bei allen, die je seine Vorträge gehört oder nur eine seiner inhaltsreichen Schriften gelesen, stets in hohen Ehren bleiben. Man wird wohl nicht einen einzigen mit den Produkten dieses tiefsinnigen Geistes irgendwie Vertrauten finden, der nicht, so abweichend auch sonst seine Ansichten von den Resultaten der Schelling'schen Philosophie sein mögen, mit ungemeiner Verehrung gegen den Mann erfüllt wäre, dessen geistige Größe jedem Jahrhundert Bewunderung abgezwungen haben würde." Trotz dieser Bewunderung für Schellings Größe darf aber dessen Einfluß auf D. nicht überschätzt werden, wie es geschieht in der Studie von Dyroff, Adolf: Martin Deutinger als Vorläufer der Wertphilosophie. In: Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft. 28. Bd. (1915), S. 457 bis 475, wo durch einen Vergleich mit einem anderen Schelling-Schüler, dem Schweizer Secrétan, der Nachweis zu erbringen gesucht wird, daß D. „in die erste Reihe der idealistischen Philosophen aus der Zeit zwischen 1840 und 1864 mit einzustellen" ist (S. 468). Vgl. dagegen Kastner, S. 31 f.; Ettlinger, Ästhetik M. D.s, S. 22 f.; bes. Fels, Philos. d. deutschen Idealismus, 49. Bd. (1936), S. 255—276; bes. S. 259, 265 f.; s. auch später S. 58 ff. — Für D.s Schelling-Interpretation sind ferner von bes. Bedeutung: Philos. Briefe. (s. oben) V. (Nr. 32, S. 125/6), VI. (Nr. 38, S. 149/50), VII. (Nr. 42, S. 165/6); Pr., S. 152—169; 251—293; g. Z., S. 60, 77—83, 141 f., 190.

[16]) Fr. v. Baader hat sicher den „nachhaltigsten Einfluß" auf D. ausgeübt. Dennoch darf D. nicht ohne weiteres zur Baader-Schule gerechnet werden. Vgl. darüber später S. 73 f.; bes. Anm. 23, 25, 26. — Über den Einfluß Baaders auf D. vgl. ferner: Kastner, S. 6, 27, 41, 63; 676, 687 ff., 690, 712 ff., 790 f., 824; Ettlinger, Ästhetik M. D.s, S. 12 ff., 32, 34 f., 38, 51, 91 f.; Ettlinger, Max: Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart. (Band VIII der philosophischen Handbibliothek.) Kempten 1924, S. 174 ff.; Tuebben, Herbert: Die Freiheitsproblematik Baaders und Deutingers und der deutsche Idealismus. Würzburg 1929. — Eine genauere Untersuchung müßte vor allem die Wege aufzeigen, die von D. über Baader führen z. B. zur Patristik, bes. zu Augustinus, zur Scholastik, zur Mystik (vgl.

(1776—1848) [17]), Johann Adam Möhler (1776—1838) [18]); ferner zu Johann Georg Hamann (1730—1788) [19]), Johann Michael Sailer (1751—1832) [20]), Karl Adolf Eschenmayer (1770—1852) [21]), Anton Günther (1783 bis 1863) [22]), Johann Baptist v. Hirscher (1788—1865) [23]),

darüber später S. 29), bes. zu Jakob Böhme (1575—1634), Franz Hemsterhuis (1721—90), Johann Georg Hamann (1730—88), Saint Martin (1743—1804).

[17]) Inwieweit D. auch von Görres, „der in der tiefen Nacht der Mystik die Tore der heiligen Stadt geschaut und bis zur Drachenquelle des neuesten Unglaubens vorgedrungen", „der von Gott gesandt ist, um die erloschene Glaubenskraft wieder zu wecken" (Siloah I, S. 195) angeregt, bzw. beeinflußt wurde, bedarf noch einer ganz besonderen Untersuchung. Vgl. Kastner, S. 6, 41, 63; Ettlinger, Ästhetik M. D.s, S. 10, 12, 32 f., 138 f., 142, 146; Fels, M. D., 47. Bd. (1934), S. 264 f. (er nennt „D. und Görres zutiefst verwandt").

[18]) Hier gilt das gleiche wie von Görres. Möhler war von bes. Bedeutung für D.s theologische Entwicklung. In einem Brief vom 25. Okt. 1838 schreibt D., daß er sich immer mehr „in die liebe Theologie hineinlese", und fügt hinzu: „Daran trägt der selige Möhler große Schuld. Seine Symbolik hat allerlei rege gemacht, worüber ich mir Auskunft zu verschaffen denke" (mitgeteilt bei Kastner, S. 8). Vgl. Siloah I, S. 195.

[19]) Zu Hamann, den er einmal als den „originellsten und genialsten Schriftsteller seit Jahrhunderten" bezeichnete, und mit dem er sich schon sehr frühzeitig eingehendst beschäftigte, wurde er durch Baader geführt. Vgl. Kastner, S. 63, 685 f.

[20]) Auf die „oft so überraschende" Übereinstimmung D.s mit Sailer macht vor allem Fels aufmerksam: vgl. Fels, M. D., 47. Bd. (1934), S. 248, 250; Philos. d. deutschen Idealismus, 49. Bd. (1936), S. 259. Hier führt die Verbindungslinie wohl über D.s Onkel, den Sailer-Schüler und Münchener Dompropst Dr. Martin v. Deutinger (1789—1854). Vgl. über ihn Birkner, Rudolf: Dompropst Dr. Martin von Deutinger. In: Sammelblatt des Hist. Vereins Freising. 12. Bd. (1920), S. 139—62. D. selbst widmete seinem Onkel einen Nekrolog im Schematismus der Geistlichkeit der Erzdiözese München-Freising 1855, S. 216—225.

[21]) Eschenmayers Werke finden sich in D.s Bibliothek und wurden von ihm, wie viele Striche und Anmerkungen beweisen, viel benützt. Vgl. Ettlinger, Ästhetik M. D.s, S. 33.

[22]) Die geistige Anregung durch Günther, mit dessen Werken D. sich schon sehr frühzeitig beschäftigte, entstand wohl weniger durch positive Beeinflussung, als vielmehr durch kritische Auseinandersetzung mit ihm. Vgl. später S. 73, bes. Anm. 23; ferner Kastner, S. 63, 687; Kastner, Lorenz: Die philosophischen Systeme Anton Günther's und Martin Deutinger's. Stadtamhof 1873.

[23]) Mit Hirscher verbindet D. manche innere Verwandtschaft und bes. auch das Schicksal äußerer Kränkung und Verkennung. Beide sind sich auch persönlich nahe gekommen, wie ein Brief D.s aus Mainz vom 25. Sept. 1849 (mitgeteilt bei Kastner, S. 487) beweist: „Mit Hirscher habe ich ziemlich lange mich unterhalten. Ich war zweimal bei ihm, und wir konnten beide nur schwer zu Ende kommen mit dem, was wir uns zu sagen gehabt hätten." Vgl. auch Fels, M. D., 48. Bd. (1835), S. 94 f.

Jakob Sengler (1799—1878)[24]), Johann Joseph Ignaz v. Döllinger (1799—1890)[25]), Franz Anton Staudenmaier (1800—1856)[26]), zur Tübinger Schule, insbesondere zu Johannes v. Kuhn (1806—1887)[27]).

Eine weitere große Schwierigkeit für die Einreihung D.s in die Geschichte der Theologie im besonderen besteht auch darin, daß bei ihm (nach unserer heutigen an der Scholastik orientierten Auffassung!) die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie, trotz seiner Überzeugung vom wesentlichen Unterschied zwischen beiden Wissenschaften[28]), doch zum Teil, besonders in seinen

---

[24]) Vgl. Kastner, S. 689.

[25]) Mit Döllinger verband D. eine persönliche Freundschaft. Von der Wertschätzung D.s für Döllinger, mit dem er bei der Lola-Montez-Affäre 1847 das gleiche Schicksal der Enthebung als Professor an der Münchener Universität teilte, zeugen seine Besprechungen, die er mehreren Werken Döllingers widmete (vgl. die Zusammenstellung von D.s Schriften) und vor allem sein Aufsatz: Johann Joseph Ignatz von Döllinger. In: (Leipziger) Illustrierte Zeitung, 37. Bd. (1861) Nr. 964, S. 442., der sehr aufschlußreich ist für das Verständnis von Döllingers Charakter und Wissenschaftlichkeit. Jedoch scheint bei dieser Freundschaft weniger D. als vielmehr Döllinger der Empfangende gewesen zu sein. Vgl. die bei Ettlinger, Ästhetik M. D.s, S. 27 f., zitierte Stelle aus den Briefen Döllingers an eine junge Freundin; ferner Müller, Joseph: Martin Deutinger. In: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 162. Bd. (1916), S. 169, 187; 163. Bd. (1917), S. 63—85, S. 82 f. Jos. Müller ist sogar der Meinung: „Hätte er (D.) länger gelebt, so hätte er seinem Freund Döllinger 1870 einen Halt geboten; denn D. wäre des Unfehlbarkeitsdogmas wegen nicht apostasiert" (ebda, 163. Bd., S. 83). Döllinger war zusammen mit Haneberg, dem D. allerdings noch viel näher stand, der Veranlasser von D.s Odeonsvorträgen im Jahr 1861 (vgl. Ettlinger, Ästhetik M. D.s, S. 27 f., 162). Eine bes. Untersuchung bedürfte die Frage, welche Rolle D. bei der Vorbereitung der Münchener Gelehrtenversammlung spielte.

[26]) D. wurde sehr frühzeitig mit Schriften Staudenmaiers bekannt: vgl. Kastner, S. 8. Ob und wieweit D. in seinem Kampf gegen den Idealismus, bes. gegen Hegel von Staudenmaier angeregt, bzw. beeinflußt ist, müßte eine genauere Untersuchung klären. Lauchert, Staudenmaier, S. 376, findet bei Staudenmaier keine Bezugnahme auf D. Vgl. Fels, M. D., 47. Bd. (1934), S. 256 f.

[27]) Von allen seinen Zeitgenossen ist D. vielleicht Kuhn am meisten geistig verwandt, obwohl er sich gerade mit ihm kritisch auseinandersetzte. Vgl. hiezu: g. Z., S. 172 ff., 183 ff.; bes. n. Str., wo D. in den Streit Clemens-Huhn eingreift; ferner später S. 15 f. und bes. III. Kap. Mit Kuhn trat D. auch in Briefwechsel. — Ein Vergleich Deutinger-Kuhn, der das Verbindende wie auch das Trennende herausstellen müßte, wäre von ganz bes. Nutzen für die Erhellung der katholischen philosophischen und theologischen Problematik im 19. Jahrhundert.

[28]) Wie wenig D. selbst die Grenzen verwischen wollte, zeigt z. B. R. u. W., S. 44: „Jede Wissenschaft hat ihre bestimmten Grenzen. Sowie

Jugendschriften, sehr stark verwischt erscheinen. Vieles, was er in seine philosophischen Schriften eingefügt oder als Religionsphilosophie bezeichnet hat, muß aber doch als Theologie angesprochen werden. Gerade was er „Religionsphilosophie" nennt, ist zum großen Teil in Wirklichkeit „spekulative Theologie". Seine Philosophie ist eben durchaus eine Philosophie aus gläubiger Haltung, vielfach sogar ganz mit der Theologie zusammengewachsen. Besonders in seinen Jugendschriften nimmt er manchmal Offenbarungswahrheiten in rein philosophische Erörterungen mit herein, und zwar weniger um sie spekulativ zu durchdringen, als um auf ihnen und mit ihnen weiterzubauen und zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Hiermit ist nun schon eine gewisse Art philosophischer Spekulation gekennzeichnet, wie sie für D. und überhaupt für einen bestimmten Typus der Philosophie charakteristisch ist: eine Philosophie mit traditionalistischem Einschlag oder vielleicht besser eine Philosophie „aus gläubiger Existenz", die vom Theologischen her zum Philosophischen vorstößt, eine Philosophie mit einer aus gläubiger Haltung stammenden personalen „Vorentscheidung" des Denkers, wie sie uns z. B. bei Ferdinand Ebner[29]) wieder begegnet.

Wenn der Versuch gemacht wird, D. auch von Seiten der Theologie zu würdigen und seine Gedanken auch für die Theologie fruchtbar zu machen, dann müssen also vielfach die spekulativ-theologischen Bestandteile aus ihrer philosophischen Verbindung herausgelöst werden, genauso wie im umgekehrten Verhältnis bei den Frühscholastikern philosophisches Gedankengut aus deren theologischen Schriften herauszulösen ist. Freilich wird es hierbei nicht immer möglich sein, reinlich zu scheiden und von Theologie im strengen Sinne des Wortes zu sprechen. Es mag sogar als ein gewagtes Experiment und ebenfalls als

---

sie dieselben überschreitet, hört sie auf, Wissenschaft zu sein." Vgl. darüber das III. Kapitel.

[29]) Vgl. Steinbüchel, Theodor: Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschendeutung. Regensburg 1936, bes. S. 86 ff.

eine Verwischung der Grenzen erscheinen eine solche Herauslösung vorzunehmen. Alle derartigen Bedenken dürfen es aber nicht verhindern, Gedanken dorthin einzureihen, wo sie ihrem Wesen nach hingehören, und dort auch fruchtbar zu machen, selbst wenn sie ursprünglich infolge gewisser Zeitanschauungen unter einem anderen Namen stehen. Man würde sonst einem verwerflichen Formalismus verfallen, der um eines falschen Namens willen Wahrheitskörner unbeachtet liegen läßt.

Alle diese Schwierigkeiten lassen erkennen, wie wenig man heute schon an ein abschließendes Urteil über die geistesgeschichtliche Bedeutung D.s denken darf, so daß also Folgendes nur ein schwacher Versuch sein kann ohne Anspruch auf Endgültigkeit. Zugleich sollen sie auch erkennen lassen, daß man, wie irgendeiner Persönlichkeit der Geistesgeschichte, so ganz besonders einer Persönlichkeit wie D. wenig gerecht würde, wollte man ihn irgendwo vorschnell „eingruppieren", kartothekmäßig „einordnen". Menschen lassen sich eben ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung nach niemas „klassifizieren", so wie man Pflanzen nach einem bestimmten System zu klassifizieren versucht hat, lassen sich nicht „einordnen" wie äußere Daten zu statistischen Zwecken.

2. Deutinger ein „Zuspätgeborener" und „Zufrühgeborener".

Abgesehen von den eben genannten Schwierigkeiten einer geistesgeschichtlichen Einreihung D.s im allgemeinen und in die Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts im besonderen, wird es geradezu zu einer Unmöglichkeit ihm einen bestimmten Platz anzuweisen, wenn man bedenkt, daß D. zu jenen typischen tragischen Gestalten der Geistesgeschichte gehört, die in eine Generationsschicht hineingeboren wurden, die ihrem Wesen nicht entspricht und auch nicht entsprechen kann. D. lebte in einer

Übergangszeit[30]), einerseits als ein „Zuspätgeborener", andrerseits als ein viel „Zufrühgeborener". Diese Tragik in seinem Leben zeigt besonders seine Stellung in der Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts, die überhaupt an tragischen Menschenschicksalen reicher ist als die Theologiegeschichte anderer Jahrhunderte.

a) Deutinger als „Zuspätgeborener".

Seiner geistigen Struktur nach gehört D. in die Sailerzeit, in die große Denkergeneration der Schelling, Hegel, besonders aber der Görres, Schlegel, Möhler, jener großen Überwinder des Rationalismus der Aufklärung. Mit den großen Tübingern steht er in der Front derer, „welche die Woge der Aufklärung, die das katholische Deutschland bedrohte, zum Stehen brachten" [31]). Ja er ist unter den Philosophen des 19. Jahrhunderts, wie wir sehen werden[32]), der bedeutendste Gegner der idealistischen Philosophie. Um die Mitte des Jahrhunderts war aber nun die idealistische Richtung der Philosophie bereits im Vergehen, galt von mancher Seite geradezu als überwunden, so daß man für sie nur noch Verachtung übrig hatte[33]). So war also von der Jahrhundertmitte an seine Kampfstellung nicht mehr zeitgemäß, und darum teilte auch er mit Günther vielfach das Los, als Schüler Schellings „der Verbindung mit dem deutschen Idealismus angeklagt zu werden, was damals mit der Verurteilung gleichbedeutend war" [34]). D. ist also „Zuspätgeborener".

---

[30]) Er selbst war sich dessen voll und ganz bewußt: vgl. z. B. Kastner, S. 43 (Brief vom 28. I. 1844), 462 (19. I. 48), 471 (17. III. 48), 478 (18. XI. 48); Siloah I, S. 903. Vgl. auch Fuchs, Fritz: Ein Vorläufer Hochlands. In: Hochland. 18. Jg. (1920/21) 2. Bd., S. 386 f.

[31]) Schmaus, Michael: Die Stellung Matthias Joseph Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts. In: Matthias Joseph Scheeben. Der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft. (Hrsg. v. Kath. Akademikerverband) Mainz 1935, S. 31.

[32]) s. S. 55 ff.

[33]) Vgl. Winter, Geist. Entw. Anton Günthers, S. 200 f.

[34]) Ebda, S. 169.

b) Deutinger als „Zufrühgeborener".

Er ist doch auch wieder zu früh geboren, um den Anschluß an die zuerst in den romanischen Ländern erwachte, in Deutschland aber erst von einer späteren Generationsschicht getragene intensivere Beschäftigung mit der Scholastik[35]) finden und an jener klassischen christlichen Philosophie sich orientieren zu können, um dann darauf weiterzubauen. Was Scheeben durchführen konnte, weil er 20 Jahre jünger war (geb. 1835) und darum schon generationsmäßig für ihn günstigere Voraussetzungen gegeben waren, die noch durch einen ganz anderen Studiengang unterstützt waren, das hat eigentlich im Grunde Deutinger gewollt: er wollte weiterbauen auf einer Philosophie und Theologie der Vorzeit. Aber seine Zeit mit ihrer geistigen Situation und sein Studiengang gaben ihm noch nicht den festen Grund, der ihm die Voraussetzung für ein solches Weiterbauen hätte bieten können. Er mußte darum noch zuviel Kraft verbrauchen, um sich erst loszureißen aus dem geistigen Milieu der Zeit, in dem er groß geworden war. Dazu kommt, daß ihm auch die Jahre nicht mehr vergönnt waren, die zur Ausreifung seiner Gedanken notwendig gewesen wären. Scheeben dagegen wurde zum großen Teil bereits dargeboten, was D. sich erst mühsam erringen mußte[36]). Scheeben konnte weiterbauen und allein dafür seine ganze Kraft einsetzen; D. mußte erst einen neuen Grund legen. D. teilt darum vielfach das Geschick mit dem großen Tübinger Johannes v. Kuhn, mit dem er vielleicht von allen seinen Zeitgenossen am meisten verwandt ist, und für den er auch eine besondere Hochschätzung hatte, obwohl er in vielen Fragen mit ihm nicht einig ging und gegen ihn

---

[35]) Vgl. oben Anm. 10.

[36]) In einem Brief vom 14. VIII. 1847 (Kastner, S. 457 f.) klagt er: „Hätte ich einen schon betretenen Pfad vor mir, so könnte ich leicht eine einfache Linie beschreiben; so aber muß ich durch ein sehr ungleichartiges Terrain mir erst den Weg suchen. .... Wer denselben geht nach mir, wird freilich lächeln über so manche vergebliche Anstrengung, die ich mir gemacht. Allein ich hoffe, er wird mir auch danken, daß ich ihm manche Anstrengung erspart, die doch nötig war, um dadurch ihm Zeit zu lassen, die Kräfte auf anderer Seite zu verwenden." Vgl. Fels, M. D., 47. Bd., S. 377 f.

opponierte [37]). Die Gründe für das Mißverstehen, ja für die Mißdeutung Kuhn's, die Gründe für dessen Verkennung durch die nachfolgende, im Geiste der Neuscholastik aufgewachsene Generation [38]), sind großenteils die Gründe, weshalb man auch D. von Seiten der katholischen Philosophie und Theologie ablehnen oder mit Stillschweigen übergehen zu müssen glaubte: seine von der Sprache des deutschen Idealismus beeinflußte Terminologie und seine aus idealistischem Denken übernommenen Problemstellungen und auch seine schroff antirationalistische Einstellung. Man übersah, daß sich im Gewande idealistischer Denkweise die denkbar schärfste antiidealistische Gesinnung verbirgt, daß in rationalistisch klingenden Worten genau das Gegenteil gesagt werden will.

Die Tragik des Zufrühgeborenen zeigt sich auch darin, daß er seiner Zeit in vielem weit vorausgeeilt war, so daß er bei seinen Zeitgenossen vielfach auf Verständnislosigkeit stieß. Er hat vieles gewollt, wozu seine Zeit noch nicht reif war, und was erst in einer späteren Zeit in Erfüllung gehen konnte, ja was teilweise sogar erst heute in Erfüllung zu gehen beginnt. Mit seinem im Jahre 1849 gegründeten, aber nur sehr kurzlebigen „Verein für Wiederbelebung der von den erleuchteten Geisteslehrern aller Jahrhunderte angestrebten innern Erkenntniß der christlichen Heilswahrheiten" suchte er einen katholischen wissenschaftlichen Verein zu schaffen [39]), wie er erst später, freilich auf breiterer Grundlage und mit weiterer Zielsetzung, in der „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland" oder im „Katholischen Akademikerverband" verwirklicht wurde. Seine im gleichen Jahre ins Leben gerufene und zusammen mit dem Benediktiner Max Huttler von Augsburg redigierte „Siloah. Zeitschrift für religi-

---

[37]) Vgl. oben Anm. 27.

[38]) Vgl. Adam, Die kath. Tübinger Schule (s. Anm. 8), S. 597.

[39]) Zur Entwicklungsgeschichte des Vereins vgl. Kastner, S. 9, 474, 477, 478, 482. — Von dem großangelegten literarischen Unternehmen, das die Frucht dieses Vereins bilden sollte, erschienen nur die beiden Bde. „Der Geist der Christlichen Überlieferung" (1850 u. 51). Vgl. darüber Kastner, S. 605—664; Fels, M. D., 48. Bd., S. 97 bis 100; ferner später S. 54.

ösen Fortschritt inner der Kirche", die schon nach dem ersten zwei Teilbände umfassenden Jahrgang ihr Erscheinen wieder einstellen mußte [40]), ist Vorläufer einer katholischen kulturellen Zeitschrift, wie sie heute z. B. Karl Muth's „Hochland" darstellt [41]). Ferner ist er Wegbereiter einer neuen katholischen Dichtung [42]) und Bahnbrecher für ein neues katholisches Bildungsideal, wie es sich erst heute durchzusetzen beginnt [43]). Auch auf philosophisch-theologischem Gebiet ist er zum Teil seiner Zeit weit vorausgeeilt, freilich nicht so sehr in den Resultaten seines philosophischen und theologischen Denkens, als vielmehr in seinem Wollen und in seinen Problemstellungen. Vieles, was erst heute eine katholische Philosophie auf dem festen Grund einer besseren Kenntnis der großen katholischen philosophischen Tradition wagen darf, hat um die Mitte des 19. Jahrhunderts bereits D., ohne auf einem durch genaue historische Forschung gesicherten Fundament zu stehen, gleichsam intuitiv erstrebt. Er hat z. B. schon den kritischen Realismus vorweggenommen. Auch in der Theologie ist, wie sich zeigen wird, das, was man heute als „Lebenswert" der Dogmen fordert, bereits bei D., freilich in einem völlig anderen Gewande, vorgebildet. Für so manche philosophische und theologische Einzelfragen kann er, wie kaum ein anderer Denker seines Jahrhunderts, ein weit voraussehender Anreger sein, besonders in allen Fragen, die das Verhältnis von Kunst und Religion im allgemeinen und eine „Theologie der Kunst" im besonderen betreffen [44]). D. hatte es also durchaus richtig gefühlt, wenn er einmal schreibt: „Das ist mein Stolz, von den Menschen des Zeitgewühles nicht verstanden zu werden.

---

[40]) Zur Entwicklungsgeschichte der Zeitschrift vgl. Kastner, S. 18, 48, 51, 473, 485 f., 560 f. — Über die „Siloah" selbst vgl. Kastner, S. 580—604; Fels, M. D., 48. Bd., S. 95—97.

[41]) Vgl. Fuchs, Fritz: Ein Vorläufer Hochlands. In: Hochland. 18. Jg. (1920/21) 2. Bd., S. 385—392.

[42]) Vgl. Fellerer, Johannes: Martin Deutinger als Wegbereiter unserer aufblühenden katholischen Dichtung. In: Wissenschaftliche Beilage zur Augsburger Postzeitung. Nr. 12 (23. März 1935).

[43]) Darüber soll ein andermal an einer anderen Stelle gehandelt werden.

[44]) Vgl. Vorwort.

Für diese lebe ich nicht; ich lebe und sterbe für eine bessere Zukunft“ [45]).

Aber gerade diese Zwischenstellung in einer Übergangszeit, in der zwei extreme Richtungen sich gegenüberstanden und wortführend waren, machte ihn notwendig zu einer tragischen Gestalt der Geistesgeschichte. Er gehört eigentlich keiner von den beiden zu seiner Zeit sich kreuzenden Richtungen an, weshalb er es auch keinem, wie er selbst oft klagt, recht machen konnte. Als Zuspätgeborener gehört er eigentlich, wie bereits gesagt, der Sailerzeit an, deren Träger teils schon gestorben, teils in den Hintergrund gedrängt waren; darum wurde er von den Liberalen als „Obskurant“ und „Ultramontaner“ verlästert und angefeindet [46]). Im eigenen Lager aber, in dem immer mehr die Neuscholastik tonangebend wurde, von den „Hyperorthodoxen“ oder den „Erzfrommen“ [47]), wird er verdächtigt als Neuerer und Aufklärer, als Reformer und Fortschrittler [48]), weil er eben auch ein Zufrühgeborener war, der seiner Zeit weit vorauseilte.

Dazu kommt noch, damit die Tragik D.s ganz voll wird, daß eine unverständige Nachwelt seine wahren Absichten und Gedanken verbog oder mißkannte und glaubte, ihm einen Dienst zu erweisen, indem man ihn bereits kurz nach seinem Tode zu einen geistigen Wegbereiter und Vorläufer des Altkatholizismus stempeln wollte und kurz nach der Jahrhundertwende von Seiten des sog. „Reformkatholizismus“ als Wegbereiter in Anspruch nahm. Aber es wäre genauso verkehrt, D. als Altkatholiken oder Reformkatholiken anzusehen, bezw. zu würdigen, weil sich Altkatholiken und Reformkatholiken auf ihn berufen haben, wie es verkehrt wäre, etwa den hl. Augustinus als

[45]) Mitgeteilt in: Renaissance. 8. Jg. (1907), S. 528 (hier ist der ganze Brief wiedergegeben ohne Auslassungen) und bei Kastner, S. 455; vgl. auch Kastner, S. 471, 476, 479, 572.

[46]) Vgl. Kastner, S. 412, 455.

[47]) Vgl. Jocham, Magnus: Memoiren eines Obskuranten. Eine Selbstbiographie. Hrsg. von B. Magnus Sattler O. S. B. Kempten 1896, S. 499 ff., 506 ff., 559 ff.

[48]) Vgl. Kastner, S. 49, 567, 568, 572 ff.

Jansenisten zu verdächtigen, weil ihn Jansenius und seine Anhänger zum Kronzeugen ihrer Ansichten gemacht haben. Wie wenig aber D. seiner ganzen inneren Einstellung nach für die beiden genannten Bestrebungen in Anspruch genommen werden kann, diesen Nachweis zu führen ist hier nicht am Platz [49]).

Zusammenfassend kann vielleicht die geistesgeschichtliche Situation D.s und zugleich seine Tragik am besten mit zwei fiktiven Fragen beleuchtet werden: Was hätte D. leisten können, wenn er an der Stelle von Sailer oder Möhler gestanden wäre, noch ganz unbeschwert von den Problemstellungen der Neuscholastik und ohne polemische Einstellung gegen diese? Was hätte D. leisten können, wenn er an der Stelle von Scheeben gestanden wäre, aufgewachsen in einer großen Tradition?

3. Deutingers Stellung zu seiner Zeit und ihren Problemen.

Noch etwas muß beachtet werden, wenn man die geistesgeschichtliche Stellung D.s und besonders seine Stellung in der Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts verstehen will: die von seiner Zeit aufgegebenen Probleme. So sehr auch D. im wahrsten Sinne des Wortes Philosoph war, der leidenschaftlich nach der Wahrheit forschte, ohne sich um das Gerede anderer um ihn herum zu

---

[49]) Vgl. Zur Ehrenrettung Deutinger's des Jüngern. In: Histor.-polit. Blätter 78. Jg. (1867), S. 610—621; ferner Rottmanner, P. Odilo O. S. B.: Zur Ehrenrettung. In: Beilage zur Augsb. Posztg. (1884) Nr. 28, S. 1. — Wiederholt bringt D. längst vor dem Vatikanum seine Anerkennung des päpstlichen Primates zum Ausdruck. Kastner, so verdienstvoll sonst seine Arbeit über D. ist, läßt freilich alle diese Stellen geflissentlich aus. Vgl. z. B.: k. St. (54), S. 213, (55), S. 218; V. Gl. (49), S. 193; bes. Fr. v. Baader, S. 172 ff. Von seiner Kirchentreue zeugen auch Briefstellen: z. B. Kastner, S. 460, 476 (siehe Anm. 45; vgl. hier bes. S. 531). — Sehr ungünstig hat es sich für eine Würdigung D.s ausgewirkt, daß sein Name von Gloßner und Commer in den Schellstreit mit hineingezogen und Schell's Gottesbegriff auf Beeinflussung durch D. zurückgeführt wurde. — Zur Rechtfertigung D.s vgl. auch Ettlinger, Ästhetik M. D.s, S. 137; Fels, M. D., 48. Bd., S. 81 ff.; Philos. d. deutsch. Idealismus, 49. Bd., S. 260.

kümmern und dadurch beirren zu lassen [50]), niemals verlor er dabei die Verbindung mit seiner Zeit [51]). Es zeichnet ihn vielmehr ein ungewöhnlicher Scharfblick aus, mit dem er seine Zeit mit ihren vielen von allen Seiten her drohenden Gefahren und ihren mannigfachen Aufgaben durchschaut, und zugleich ein ganz starkes Verantwortungs- und Sendungsbewußtsein, die Tatkraft des wahren Reformers, der niemals untätig zusehen kann. Er erlebt wirklich „die Not der Zeit und die der gegenwärtigen Zeit insbesondere“ [52]). Das ist auch bedeutungsvoll für sein ganzes wissenschaftliches Streben: „Der Zustand der Zeiten, in denen wir geboren werden, das ist der notwendige Ausgangspunkt aller unserer Betrachtung“ [53]). Darum sind auch alle seine Probleme stets aus der „Not der Zeit“ heraus geboren. Nun aber bestand diese Not der Zeit in den Wirkungsjahren D.s um die Jahrhundertmitte, wie er selbst wiederholt klagt, in einer unglaublichen Verworrenheit der Begriffe, in einer fast völligen geistigen Anarchie [54]): „Die Zeit Babels ist wiedergekehrt“ [55]). Überall standen sich Gegensätze gegenüber, überall Zersplitterung und Uneinigkeit, überall nur niederreißende, gehässige Polemik: „Die Singularität ist so überwiegend, daß nur polemische und protestierende Kräfte zur Not noch eine negative Einheit untereinander gründen mögen“ [56]). Am tiefsten empfand er neben einem für seine Zeit besonders „charakteristischen und auch allgemein fühlbaren“ Zustand

---

[50]) Dieses uneigennützige Streben nach Wahrheit charakterisiert sehr deutlich eine Stelle aus einem Brief vom 28. I. 1844 (Kastner, S. 43): „.... es handelt sich nicht darum, daß ich die Wahrheit lehre, sondern nur darum, daß sie überhaupt gelehrt werde ....“ Vgl. auch Kastner, S. 50, 457, 464, 472, 473, 572; ferner R. u. W., S. 69 f.

[51]) Vgl. hiezu: Reintjes, Heinrich: Martin Deutinger. In: Über den Wassern. 7. Jg. (1913/14), S. 480 ff.; Ettlinger, Max: Ausblicke Deutingers in Zeit und Zukunft. In: Hochland. 12. Jg. (1914/15) 1. Bd., S. 729—733; Fellerer, a. a. O. (s. Anm. 42), S. 45. — D. gleicht hierin Hirscher, Staudenmaier und Döllinger.

[52]) G. Ü. I, S. 5.

[53]) G. Ü. I, S. 5.

[54]) Vgl. Kastner, S. 471 (Brief v. 17. I. 48); s. auch später S. 69 f.

[55]) Kastner, S. 478 (Brief v. 18. I. 48).

[56]) Kastner, S. 48 (Brief v. 11. I. 1848).

des „Widerspruches zwischen Glauben und Unglauben und der zunehmenden Ausbreitung des letzteren“ [57]), vor allem den Mangel an einem wirklich lebendigen Christentum, der sich ihm zeigte besonders in einem ständigen Abnehmen der Glaubenskraft und einem fast gänzlichen Erlöschen der Wundergabe auf Erden [58]): „siegender Hohn des Unglaubens“ und „Blödigkeit der Verteidiger des Glaubens“; „den meisten Menschen fehlt innerlich die Sicherheit der Überzeugung und der gläubigen Hingabe“ [59]). Die Zerrissenheit der Zeit offenbart sich also besonders in der Feindschaft zwischen Wissen und Glauben, der ein unlebendiger Glaube hilflos gegenüber steht. „Nie sind der Zweifel und die Verzweiflung an den Grundfesten des Lebens so machtvoll gewesen, und nie war es daher so notwendig, die tiefsten Beziehungen der Natur zum Geiste und zur höchsten Wahrheit so umfassend und erschöpfend aufzudecken, als in der Gegenwart. Die Zeit ist in ihren tiefsten Grundlagen verzweifelt.“ [60]) Dieser „in ihren tiefsten Grundlagen verzweifelten Zeit“ will D. helfen durch Widerlegung ihrer philosophischen Grundlage und durch sein Streben nach der höchsten Wahrheit. Die „Not der Zeit“ will er überwinden helfen.

II. Deutingers Stellung zur scholastischen und neueren Philosophie.

Rationalistisches und idealistisches Denken hatte im Zeitalter der Aufklärung immer größeren Einfluß auch auf die katholische Theologie gewonnen [1]). Sogar

[57]) G. Ü. I, S. 10 f. 16 und andere; Siloah I, S. 7.
[58]) Vgl. G. Ü. I, S. 5 ff., 23 f.; vgl. Kastner, S. 474 (Brief v. 12. X. 48).
[59]) G. Ü. I, S. 8.
[60]) Siloah II, S. 802.
[1]) Vgl. Brück, Heinrich: Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, bes. in den drei rheinischen Erzbisthümern in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Mainz 1865. Werner, G. k. Th., S. 252 ff., 291 ff., 305 ff. Grabmann, G. k. Th., S. 206 ff., 209 ff., 214 ff., 226 f., 296 ff. Schnabel, Deutsche Geschichte IV, S. 62 ff. — Ferner Reatz, August: Reformversuche in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jahrhun-

manche durchaus kirchlich denkende Männer suchten die Philosophie des deutschen Idealismus, besonders Schellings, selbst Hegels, und auch die Gefühlsphilosophie Jakobis und Schleiermachers für die Theologie fruchtbar zu machen: sie wollten „die Philosophie des deutschen Idealismus christianisieren und in den Dienst der theologischen Spekulation ziehen“ [2]). Aber immer deutlicher zeigte sich die Unmöglichkeit solcher Versuche, besonders als die Kirche selbst eingriff. Immer lauter wurde darum, angeregt durch die allgemeine Hochschätzung des Mittelalters durch die Romantik und Restauration, in der katholischen theologischen Restaurationsbewegung der Ruf zur Rückkehr zur Scholastik [3]). Es ist selbstverständlich, daß ein Denker wie Deutinger, der stets in seine Zeit hineinhorchte und der Not der Zeit abzuhelfen suchte, an all diesen Fragen, welche die Zeit mit sich brachte, nicht achtlos vorübergehen konnte. Es ist darum von allergrößter Wich-

---

derts. (Diss.) Mainz 1917, bes. S. 39 ff. (über Oberthür). Eschweiler, Karl: Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes — Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg 1926, S. 50 ff., 81 ff. (über Hermes). Lakner, Kleutgen (s. I, Anm. 10), S. 163—169: L. nennt diese rationalistische Richtung vor 1810 „religiöse Aufklärung“ (S. 166). Vgl. auch den Überblick über „die religionswissenschaftliche Literatur des katholischen Deutschlands von zirka 1730—1830“ bei Anwander, Anton: Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik. (Salzburger Abhandlungen und Texte aus Wissenschaft und Kunst. Band IV) Salzburg 1932, S. 17—86; ferner S. 98 ff. — Diese Zeitlage charakterisiert sehr deutlich die Klage D.s von 1841 in Freising über „das Unchristliche und Unlebendige“ der philosophischen und theologischen Lehrbücher und darüber, daß die dortige Bibliothek „außer einer ziemlichen Zahl Compendien aus der leidigen Kantischen Schule nichts biete“ (mitgeteilt bei Kastner, S. 37 f.). — Über die Versuche, den rationalistischen Einfluß auf die Theologie durch Neuschaffung einer christlichen Philosophie zu überwinden, vgl. Werner, G. k. Th., S. 426 ff. Eschweiler, Zwei Wege, S. 21 ff. Grabmann, G. k. Th., S. 212 f., 216, 217 f. Lakner, Kleutgen, S. 169—180: L. bezeichnet diese Richtung der „Semirationalisten“ als „katholische Aufklärung“, weil sie alle eine „katholische Regenerationsbewegung im besten Sinne des Wortes“ sein wollten, und unterscheidet vier untereinander stark verschiedene Richtungen: Hermes und Günther (ihrem Grundzuge nach Philosophen), Baader und Drey (ihrem Grundzug nach Theologen).

[2]) Grabmann, G. k. Th., S. 216.

[3]) Vgl. oben I, Anm. 10.

tigkeit für das Verständnis D.s im allgemeinen und für seine geistesgeschichtliche Bewertung, seine Stellung zur Philosophie der Scholastik und der neueren Zeit kennen zu lernen.

1. Deutingers Stellung zur Scholastik und Neuscholastik.

Man hat D. vielfach als einen radikalen Gegner der Scholastik angesehen und damit von Seiten der im 19. Jahrhundert aufblühenden Neuscholastik rundweg abgelehnt oder totgeschwiegen [4]), zumal D. leider, wie bereits gesagt, zu Unrecht sowohl von den Altkatholiken wie auch von den sog. Reformkatholiken mißbraucht worden ist. Erst die Gegenwart kommt zu einer nüchternen, klaren Beurteilung jener Strömungen in der katholischen Philosophie und Theologie des vorigen Jahrhunderts, die sich gerade nicht ganz in das neuscholastische Schema einreihen lassen. Es ist auch schließlich die Zeit vorbei, in der man Männer wie D. gewissermaßen erst rechtfertigen müßte, weil sie nicht scholastisch dachten wie andere ihrer Zeitgenossen. Damals mußte sich eben scholastisches Denken erst wieder durchsetzen gegenüber einer mächtigen Zeitphilosophie, während es heute im deutschen Geistesleben

---

[4]) Vgl. oben S. 18 f. mit Anm. 49. — Haffner, Paul: Grundlinien der Philosophie als Aufgabe, Geschichte und Lehre zur Einleitung in die philosophischen Studien. 2. Bd. Grundlinien der Geschichte der Philosophie. Mainz 1881—83, S. 1081 f., sieht in der Philosophie D.s nur eine künstliche, „rein subjektive Construction, welche glücklicher Weise so ziemlich Privateigentum ihres Urhebers geblieben ist" (vgl. dazu die Erwiderung von Rottmanner [s. o. I, Anm. 49]). Stöckl, Albert: Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart. 2. Bd. Mainz 1883, S. 395—407; Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 2. Abt. Die neuere Philosophie. 3. Aufl. Mainz 1889, S. 360—363, erblickt in D.s „neuer" Philosophie nur eine „ephemere Erscheinung", die mit ihrem Urheber zu Grabe gegangen ist und eine „tiefergreifende Einwirkung auf die Geister in christlich-philosophischer Richtung nicht ausgeübt hat". Commer, Ernst: Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus. Ein Wort zur Orientierung für gläubige Katholiken. Wien 1907, S. 36 (vgl. S. 29, 39 ff., 81, 91) rechnet D. zu den „älteren antischolastischen Philosophen" (S. 144), „die Opfer der modernen Philosophie geworden sind", für die nur eine Entschuldigung ist ihre „bona fides im juridischen, aber nicht im theologischen Sinn, und zugleich ein Zeichen für die Inkonsequenz ihres Denkens, aber niemals eine Entschuldigung oder gar ein Freibrief für ihren Irrtum".

wieder einen festen Platz errungen hat und auch von anderer Seite immer mehr als eine wirklich ernst zu nehmende philosophische Richtung anerkannt wird. Damals aber führten sachliche Differenzen, die nicht selten nur aus einer verschiedenen, dem jeweiligen Gegner nicht immer ganz verständlichen Terminologie entstanden, allzuleicht zu erbitterten persönlichen Gegensätzen, wie sie uns in den Kontroversschriften des vergangenen und zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts entgegengetreten und in ihrer Tonart [5]) heute fast unverständlich geworden sind.

Es ist ein großes Mißverständnis hinsichtlich der Stellung D.s zur Scholastik, das leider vielfach in die Literatur eingegangen ist und viel zu seiner Beurteilung beigetragen hat, wenn Dietrich Becker 1866 in einem Aufsatz über „Die Philosophie Deutingers in ihrem Verhältnis zur Scholastik und zur Philosophie der Neuzeit" im „Katholik" [6]) schreibt: „D. wollte von einer Freundschaft mit der Scholastik durchaus nichts wissen, so sehr er die großen Männer, welche sich in ihr hervorgetan haben, achtet und ehrt. Seine

---

[5]) Vgl. die durchaus irenisch gemeinte Mahnung Döllingers schon in der Einladung, besonders aber in seinem Schlußwort zur katholischen Gelehrtenversammlung in München von 1863, man möge gegenüber dem „bitteren, friedhässigen Ton, der pruritas des Denuncirens und Censurirens", besonders aber gegenüber der „seit verhältnismäßig kurzer Zeit beliebt gewordenen Methode des Verdächtigens" doch „in den wissenschaftlichen Diskussionen fernerhin unverbrüchlich den Geist der wechselseitigen Gerechtigkeit und der brüderlichen, schonenden und duldenden Liebe walten" und „sich von den spezifischen kirchlichen Tugenden der Bruderliebe und Demut leiten" lassen und „alles Denunciren und Verdächtigen als undeutsch und unkatholisch aus unserer Literatur verbannen". (Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München von 28. Sept. bis 1. Okt. 1863. Regensburg 1863, S. 6 ff. [Einladung] und besonders S. 130—33.) Vgl. auch den Antrag von Prof. Greil, Passau, am letzten Tag dieser Versammlung: „Die in München versammelten katholischen Gelehrten glauben den Wunsch öffentlich aussprechen zu sollen, daß künftighin in der Polemik mehr, als bisher, alles Kränkende und Verletzende vermieden werde, sei es, daß diese Polemik in katholischen Zeitschriften oder eigenen Werken hervortritt" (ebda, S. 129). — Über die „zuweilen ekelhaft widerwärtige" religiöse Polemik, der es „an aller Liebe fehlt", klagte schon 1843 die Freiburger theologische Fakultät in einem zur Rechtfertigung Hirschers vom Dekan der Fakultät Schleyer geschriebenen Aufsatz in der „Zeitschrift für Theologie", 9. Jg. (1843), S. 375—448: „Hirscher und seine Anhänger." (Vgl. Schiel, Hubert: Johann Paptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des XIX. Jahrhunderts. Freiburg i. Br. 1926, S. 93, 256.)

Äußerungen gegen die Scholastik verraten eine fast nicht geringere Antipathie, als jene gegen die neuere Philosophie." Prüft man nun wirklich diese Äußerungen D.s, so ergibt sich ein etwas anderes Bild, sofern man sich nicht mit der Tatsache begnügt, daß D. ein Gegner einer Erneuerung der Scholastik ist, sondern auch nach den Gründen fragt, die D. bewogen haben, eine Neuscholastik abzulehnen [7]). Aber nur durch eine solche Fragestellung kommt man zu einer positiven Erkenntnis der Stellung D.s innerhalb der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.

a) Deutingers bewundernde Anerkennung der mittelalterlichen Scholastik.

Zunächst muß festgestellt werden, daß es sich bei D. keineswegs um eine Feindschaft gegen die Scholastik als solche handelt, wie z. B. bei Günther und dessen Schule [8]), Oischinger [9]) u. a. Im Gegenteil, D. ist voll Anerkennung für die großen mittelalterlichen Denker, wie auch Becker hervorhebt. Er schätzt Thomas von Aquin und Duns Skotus als „die beiden großen Gedankenkönige des Mittelalters" [10]), hält Männer wie Bernhard und Thomas von Aquin als vom Hl. Geist in der Kirche erweckte Geister [11]);

---

[6]) 46. Jg., 1. Hälfte, Neue Folge 15. Bd., S. 706.

[7]) Freilich fügt auch Becker, dessen Aufsatz übrigens von großer Hochschätzung für Deutinger getragen ist, seinem Urteil hinzu: „So unbegründet aber die Vorwürfe sind, welche D. gegen die Scholastik erhob, so würde man doch diesem um die Wahrheit so redlich bemühten Mann sehr unrecht tun, wenn man sagen wollte, er habe aus Leichtfertigkeit oder gar aus bösem Willen die Scholastik zu verdächtigen gesucht. Er glaubte wirklich, dieselbe behindere ein tieferes und richtiges Verständnis der christlichen Wahrheit, wie er solches mit seiner positiven Philosophie erstrebte. Seine Polemik gegen die Scholastik erklärt sich darum zum großen Teil aus seinem eigenen philosophischen Standpunkt, zum Teil aber auch aus einer zu ungenügenden Erkenntnis des scholastischen Systems" (ebda, S. 709).

[8]) Vgl. Winter, Geist. Entw. Anton Günsters, S. 81 f., 109, 122. 144, 153, 156, 162, 168, 181, 252.

[9]) Vgl. Oischinger, Joh. Nep. Paul: Die spekulative Theologie des hl. Thomas von Aquin. In den Grundsätzen systematisch entwickelt. Landshut 1858. (Durch Dekret der Index-Kongregation vom 11. April 1859 verboten.)

[10]) G. Ü. I., S. 117; vgl. G. Ü. II., S. 42.

[11]) G. Ü. I., S. 170.

spricht [12]) von „stolzen Burgen christlicher Erkenntnis und christlicher Wissenschaft", welche „die alten Scholastiker auf den Höhen eines angestrengten Studiums sich erbauten", von „tiefsinniger philosophischer Betrachtung", „um die Wahrheit des christlichen Glaubens gegen jeden Irrtum, gegen jede falsche Deutung zu sichern", und bedauert, daß das, „was jene alten großen Männer versucht und geleistet", „was ein Thomas von Aquin gedacht, in seinem Buche gegen die Ungläubigen [13]) in tiefer metaphysischer Spekulation auseinandergesetzt, für unsere Wissenschaft ein verborgener, längst versunkener Hort ist". Auch seine folgenden Worte, die im selben Zusammenhang stehen, klingen keineswegs so, als ob sie ein Gegner und Verächter scholastischer Studien geschrieben hätte: „Wer sich Mühe geben will, das Streben jener Männer von Anselm bis Nikolaus von Cusa herab sich ein wenig näher zu beschauen, der wird nicht aufhören können, sich zu verwundern über die großartigen Erfolge, über die tiefsinnigen Erörterungen, welche jene Zeit ans Licht gefördert und die von der unsern so ganz vergessen worden sind." [14]) Vor allem aber rühmt er an den Scholastikern und Mystikern und jenen „schönen, gesegneten Anstalten und Instituten des Mittelalters" [15]) „ein inneres heißes Sehnen und Ringen nach lebenskräftiger geistiger Nahrung" [16]) und stellt dieses Streben seiner Zeit, besonders den Philosophieverächtern unter den Theologen seiner Zeit geradezu als Vorbild hin [17]). D. selbst will nichts anderes, als den Geistesmännern der Scholastik „nachfolgend ringen und streben nach höherer Erkenntnis" [18]).

---

[12]) G. Ü. II., S. 10 f.

[13]) Die „Summa contra gentiles" in der 3 bd.gen Ausg. von Parma 1855 befindet sich in der Bibliothek D.s.

[14]) G. Ü. II., S. 11.

[15]) G. Ü. I., S. 7.

[16]) G. Ü. II., S. 10.

[17]) G. Ü. I., S. 200, 203; vgl. G. Ü. II., S. 6, 10 f., 12, 43.

[18]) G. Ü II., S. 11; vgl. auch G. Ü. I., S. 202 f.

b) Deutinger als Gegner einer Erneuerung der Scholastik.

a) Die Gründe für deren Ablehnung durch Deutinger im allgemeinen.

1) Deutingers zeitbedingte mangelhafte Kenntnis der Scholastik.

Trotz dieser ehrlichen Bewunderung für die Größe der mittelalterlichen Philosophie und Theologie ist D. aber doch gegen eine Erneuerung der Scholastik. Es erhebt sich darum die Frage nach den Gründen für eine solche Ablehnung. Zunächst muß gesagt werden, daß D. nicht die Kenntnis der Scholastik hatte und haben konnte, die es ihm erst ermöglicht hätte, sie in ihrem Wesen zu erfassen und in ihre Tiefe vorzudringen [19]). Er wuchs zwar auf in der geistigen Atmosphäre der Romantik und Restauration, die gegenüber der Aufklärung zu einer neuen Wertung des Mittelalters kamen [20]). Aber man war in dieser Zeit, zumal

[19]) Die Hilfsmittel, die D. zur Verfügung standen, um überhaupt die Scholastik kennen zu lernen, waren sehr mangelhaft und gaben zum Teil noch ein völlig falsches Bild. In seiner Bibliothek befinden sich folgende Bücher, die er sehr eifrig benützt hat: Hjort, Petr.: J. Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf. Kopenhagen 1823. Rixner, Th. Anselm: Handbuch der Geschichte der Philosophie. 3 Bde. 2. Aufl., Sulzbach 1829. Rixner, Th. Anselm: Geschichte der Philosophie bei den Katholiken in Altbayern, bayrisch Schwaben u. bayrisch Franken. München 1835. Ritter, Heinrich: Geschichte der Philosophie. 12 Bde. Hamburg 1829—1853; 2. Aufl. 1.—4. Bd. 1836—38; 5. Bd. Christl. Philosophie. Staudenmaier, Franz: Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Mit allgemeinen Entwicklungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzüge zu einer Geschichte der spekulativen Theologie. I. Teil. Frankfurt a. M. 1834. Hoertel, Harry: Thomas v. Aquino und seine Zeit; nach Touron, Delecluze und den Quellen bearbeitet. Augsburg 1846. Kaulich, Wilhelm: Entwicklung der scholastischen Philosophie von Scotus Erigena bis Abaelard. Prag 1863.

Über die geringe Kenntnis der Scholastik in jener Zeit im allgemeinen vgl. Fischer, Gottfried: Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im 19. Jahrhundert. (Diss.) Freiburg i. Ü. 1931, S. 45 ff.

[20]) Angebahnt durch Herder (bereits 1774: Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit; 1784—91: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Buch 18—20), Johannes v. Müller (1782: Reisen der Päpste; 1786 ff.: Geschichten der schweizerischen

in Deutschland, zunächst doch noch weit entfernt, sich mit scholastischer Philosophie und Theologie eingehender zu befassen und zu einem tieferen Verständnis derselben zu gelangen. Es ist eben nicht zu vergessen, daß in Deutschland der Zusammenhang mit der echten Scholastik abgerissen und die sog. Scholastik des 18. Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen nur ein Zerrbild derselben war, darum wenig geeignet dem Namen Scholastik zur Ehre zu gereichen [21]).

Trotzdem beschäftigte sich D. schon sehr frühzeitig mit mittelalterlicher Mystik und Scholastik, die er freilich den Anschauungen seiner Zeit entsprechend, voneinander trennte und in Gegensatz zueinander stellte als eine „zweifache Bewegung in der christlichen Philosophie“ [22]). Es ist allerdings charakteristisch für seine eigene philosophische Grundrichtung, daß ihm von dieser „zweifachen Bewegung“ „die platonisch-idealistische der Mystik“ mehr zusagte, als „die aristotelisch-dialektische der Scho-

---

Eidgenossenschaft.), Georg Forster (1790: Ansichten vom Niederrhein.), Wilhelm Heinrich Wackenroder (1897: Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders.) und Ludwig Tieck (1898: Franz Sternbalds Wanderungen.), fand diese neue Wertung des Mittelalters ihren ersten entscheidenden Ausdruck durch Novalis (Friedrich von Hardenberg) in seinem Fragment von 1899 „Die Christenheit oder Europa“ (Hrsg. Minor, J.: Novalis Schriften. 2. Bd. Jena 1907, S. 22—45) und wurde weitergeführt durch die gesamte romantische Dichtung und Kunstauffassung, wie sie z. B. in der Heidelberger Romantik, bei Görres, bei Friedrich Schlegel, bei den Brüdern Boisserée, bei Reichensperger, in der Münchener „Gesellschaft von den drei Schilden“ (vgl. o. I, Anm. 5) und bei dem Nachfolger D.s in Freising Joachim Sighart ihren Niederschlag fand. — Vgl. Salomon, Gottfried: Das Mittelalter als Ideal in der Romantik. München 1922. Kluckhohn, Paul: Die deutsche Romantik. Bielefeld u. Leipzig 1924, S. 100—135. Schnabel, Deutsche Geschichte I, S. 272 ff. Mayer, Anton L.: Liturgie, Romantik und Restauration. In: Jahrb. f. Liturgiewissenschaft. 10. Bd. (1930), S. 138 ff.

[21]) Vgl. Grabmann, G. k. Th., S. 207 f.; Kard. Ehrle, a. a. O. (s. I, Anm. 10), S. 34 ff.; Schnabel, Deutsche Geschichte IV, S. 62 ff. Schmaus, Scheeben (s. I, Anm. 31), S. 36: „Die alte scholastische Theologie war im 18. Jahrhundert nicht ohne ihre Schuld zusammengebrochen: ihre Verfangenheit in lebensfremdes Begriffsspiel, ihre Ohnmacht und Interesselosigkeit gegenüber der neuen Naturwissenschaft, hatte zu ihrem Zusammenbruch geführt.“

[22]) Vgl. 1. Entwurf der Methodologie (1841/42) in: Kastner, S. 61; ferner B. A. (1841), S. 350.

lastik“ [23]). So beschäftigt er sich schon in Rosenheim (1837 bis 1840) eingehend mit Tauler [24]), ebenso schon in frühen Jahren mit Bernhard von Clairveaux, Hugo und Richard von St. Victor [25]). Dieses starke Interesse für die Mystik besonders in den ersten Jahren nach seiner Studienzeit geht wohl zurück auf Anregungen, die D. von seinen Lehrern Görres und Baader empfing. Gerade diese beiden waren nämlich in hervorragender Weise beteiligt an der Wiedererweckung des Studiums der Mystik [26]), nachdem Sailer den entscheidenden Anstoß hierzu gegeben hatte [27]). — In seiner Kenntnis der Scholastiker blieb er freilich mehr „an den Grenzmarken der Scholastik“ [28]) stehen: er beschäftigt sich mit Vorscholastikern wie Johannes Skottus Eriugena (um 810 bis um 877), mit Frühscholastikern wie Anselm von Canterbury (1033—1109), Wilhelm von Champeaux (1070—1121), Peter Abaelard (1079—1142), Alanus ab Insulis (1128—1202) [29]). Vor allem aber kam er näher in Berührung mit den Spätscholastikern Raymund von Sabunde († ungefähr 1432) [30]), Nikolaus von Cusa (1401 bis

---

[23]) Kastner, S. 61.

[24]) Vgl. Kastner, S. 12.

[25]) Im Nachlaß (Deut. 31) befinden sich mehrere Auszüge aus Schriften dieser Mystiker, die allerdings meist nicht von D. selbst geschrieben, wohl aber, wie es vielfach seine Gewohnheit war, von ihm diktiert sind.

[26]) Über die Wiedererweckung der Beschäftigung mit der Mystik im allgemeinen vgl. Fischer, a.a.O. (Anm. 19); Honecker, Martin: Die Wesenszüge der deutschen Romantik in philosophischer Sicht. In: Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft. 49. Bd. (1936), S. 212 f. — Im einzelnen über die Bedeutung von Görres für die Wiedererweckung mystischer Studien: Fischer, a.a.O., S. 27 f., 35 ff., 43 f.; über Baader und die Mystik: ebda, S. 47 ff.; ferner Lieb, Fr. B.s Jugendgesch., S. 145—209 (Baader u. Saint Martin); Sauter, B. u. Kant, S. 564—584 (über B.s Verhältnis zu Meister Ekkehard u. Tauler S. 581 f.); Baumgardt, Fr. v. B., S. 177 f., 193 ff.

[27]) Vgl. Fischer, a.a.O., S. 25 ff.; Beck, Hildebrand: Johann Michael Sailers Stellung in der deutschen Geistesgeschichte. In: Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte. 3. Jg. (1937), S. 245 ff.

[28]) Endres, M. D., S. 30.

[29]) Auszüge aus diesen Scholastikern im Nachlaß (Deut. 31).

[30]) Bereits in einer Tagebuchnotiz der Rosenheimer Zeit erwähnt (Kastner, S. 18). — Auf Raymund von Sabunde wiesen nach dem Vorgang Montaigne's 1659 (Pr., S. 400) zur Zeit D.s Franz Holberg (1843) und David Matzke (1846) hin. — Vgl. die auf Anregung D.s geschriebene Aufsatzfolge über „Raymundus von Sabunde“ von Max Huttler in Siloah II. (1851): Leben und Schriften.

1464) [31]) und Carl de Bouelles (Bovillus) (um 1470—1553), den D. noch zur Scholastik rechnet [32]). Von den Hochscholastikern scheint ihn besonders Bonaventura angezogen zu haben [33]). Inwieweit er aber Albertus Magnus, Thomas

(S. 722 ff.); Die Religionsphilosophie des Raymundus von Sabunde. (S. 745 durch viele Folgen hindurch bis S. 940); Die Bedeutung der Religionsphilosophie des Raymundus von Sabunde für das System einer christlich-positiven Philosophie. (S. 985 ff., 1009 ff., 1033 ff.); Das Verhältnis der Offenbarung Gottes im Worte zur Offenbarung in der Natur. (Prolog des Raymundus v. Sabunde zu seiner natürlichen Theologie.) (S. 1129 ff.) — 1852 gab der Nachfolger D.s in Freising Sighart die „Theologia naturalis" des R. v. S. neu heraus. — Wie Deutinger selbst Raymund von Sabunde als Wegbereiter für eine „Neugestaltung der Religionswissenschaft" schätzte, zeigt er besonders in Pr., S. 398 ff., 406 ff.; vgl. auch sein Urteil über R. v. S. im Entwurf zur Ppd. (Kastner, S. 63). In der 9. Münchener Vorlesung vom 4. I. 1847 (IX. Med., Siloah II., S. 926 f.; Kastner, S. 427) nennt er „den von späteren Geschichtsschreibern leider in seiner Tiefe unverstandenen" R. v. S. den „eigentlichen Begründer der neueren Philosophie und zugleich die letzte Blüte der reichen Erkenntnis des Mittelalters", den „Übergangspunkt zweier Zeiten", den „Kern des philosophischen Gebirgstockes, an dem zwei entgegengesetzte Züge sich kreuzen", insofern „die wichtigste Erscheinung der ganzen christlichen Philosophie". Später modifiziert D. dieses ursprüngliche Urteil etwas, indem er auch Nikolaus von Cusa und Bovillus mit hereinzieht; vgl. Brief v. 22. 6. 1848, wo er bes. auf Nik. von Cusa hinweist (Kastner, S. 461), ebenso Brief v. 4. X. 48 (Kastner, S. 476).

[31]) D. schätzt ihn ganz besonders und sagt von ihm, daß „sein Geist am tiefsten in den Geist der christlichen Erkenntnis eingedrungen ist" (Pr., S. 401 ff.). — An Lit. über Nikolaus von Cusa war D. neben Ritter bekannt (Pr., S. 400): Scharpff, Franz Anton: Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa. Mainz 1843; Clemens, Franz Jakob: Giordano Bruno und Nicolaus Cusanus. Bonn 1846; Düx, Joh. Martin: Der deutsche Kardinal Nikolaus v. Cusa und die Kirche seiner Zeit. 2 Bde. Regensburg 1848. Weitere Literatur in: Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. (3. Teil von: Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. 12. Aufl.) Berlin 1924, S. 636 f.

[32]) Im Nachlaß (Deut. 31) befinden sich größere Auszüge aus Bovillus' „De intellectu" und „Die Kunst der Entgegensetzung". — D. wurde auf Bovillus, wie er selbst gesteht (Pr., S. 400), durch Ritter's Gesch. d. Philos. (9. Bd., S. 350 ff.) aufmerksam. Er findet bei Bovillus, auf dessen philosophische Bedeutung er in Pr., S. 410 ff., hinweist, bereits „ein neues Erkenntnisprinzip und den Anfang einer neuen philosophischen Methode gegeben" (Pr., S. 414). — Über Bovillus (Carl de Bouelles oder Charles Bouillé) vgl. auch die durch D.s Hinweis angeregte Arbeit von Dippel, Josef: Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus nebst einem kurzen Lebensabrisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 16. Jahrhunderts. Würzburg 1865. (Ausführliche Besprechung mit genauer Inhaltsangabe in: (Bonner) Theologisches Literaturblatt. 1. Jg. [1866], Sp. 659—664 von H. Hayd); ferner Überweg III., S. 154 ff.

[33]) Im Nachlaß befinden sich Auszüge aus: De reductione artium ad theologiam; Itinerarium mentis ad Deum; Breviloquium; De causis et

von Aquin und Duns Skotus aus den Quellen selbst kannte, ist nicht ganz klar; jedenfalls spricht er von ihnen stets mit größter Hochachtung [34]). Besonders in seinen letzten Lebensjahren gewinnen jene Größen der Scholastik immer mehr sein Interesse, wie eigenhändige Auszüge über Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Skotus nach der 12 bändigen „Geschichte der Philosophie" von Heinrich Ritter (1791—1869), die D. freilich nicht in allem schätzte [35]), und ein nur im Manuskript vorliegender Aufsatz über Albertus Magnus, vermutlich aus dem Jahr 1863, im Nachlaß beweisen [36]).

Aus dieser kurzen Zusammenstellung dürfte klar geworden sein, daß es D. nicht vergönnt war, in die Tiefe scholastischen Denkens einzudringen. Darum ist es auch begreiflich, daß so manche falsche Urteile über die Scholastik aus vergangenen Zeiten ihm die klare Sicht trübten.

2) Deutingers persönliche geistige Einstellung.

Neben der Tatsache von D.s zeitbedingter mangelhafter Kenntnis der Scholastik dürfen aber nicht übersehen werden die mehr in seiner persönlichen geistigen Struktur liegenden Gründe, die ihn zur Ablehnung einer Erneuerung der Scholastik führten.

Zunächst ist zu beachten, daß D. nicht Philosophiehistoriker war, sondern vielmehr durchaus selbständiger spekulativer Philosoph. Darum ging es ihm auch nirgends in erster Linie um philosophiegeschichtliche Probleme, sondern

---

processu universi. — Über Bonaventura schrieb D. auch einen Artikel für die 3. Aufl. von „Allgemeine Realencyklopädie oder Conversationslexikon für alle Stände", 2. Bd. Regensburg (Manz) 1866, S. 952 ff.

[34]) Vgl. z. B.: k. St. (54), S. 214; G. Ü. I., S. 117, 170, 185, 201 f.; G. Ü. II., S. 10 f., 42.

[35]) Vgl. Pr., S. 400 f.

[36]) Deut. 31. — Es scheint, daß gerade die Auseinandersetzungen über den Wert der Scholastik für die Gegenwart während der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 D. zu einer intensiveren Beschäftigung mit den ersten Größen mittelalterlicher Scholastik angeregt haben.

immer nur um Probleme seiner Zeit[37]). Er wollte eben, wie schon gesagt, seiner „in ihren tiefsten Grundlagen verzweifelten Zeit" helfen, indem er mit eigener Geisteskraft ihre Irrtümer, vor allem den Vernunftabsolutismus und Pantheismus einerseits und den Empirismus und Materialismus andrerseits zu überwinden suchte. Gerade diese ständige Blickrichtung gegen jene beiden Fronten, die für sein ganzes philosophisches und theologisches Streben von entscheidenster Bedeutung ist, muß ganz besonders beachtet werden, wenn man D.s Stellung zur Scholastik, bezw. Neuscholastik verstehen will. Denn hauptsächlich sein geradezu leidenschaftliches Streben, seiner Zeit in ihrer Not zu helfen, führte ihn zur Ablehnung einer Erneuerung der Scholastik.

Dazu kommt noch, daß ihn auch seine durchaus platonisch-augustinische Grundeinstellung in Gegensatz zu einer zunächst nur in der Gestalt der Philosophie des hl. Thomas erneuerten Scholastik bringen mußte, zumal jene ersten Neuscholastiker anfangs darin nur die aristotelische Komponente sahen und betonten. In den Jahren von D.s Abwehrkampf gegen die zwei Fronten erkannte man eben noch nicht klar genug die lebendige Mannigfaltigkeit scholastischen Denkens[38]). Erst viel später kam eingehende philosophiegeschichtliche Forschung zu einer genaueren Erkenntnis des großen Einflusses platonischen, bezw. neuplatonischen und besonders augustinischen Denkens auf die mittelalterliche Scholastik[39]) und selbst auf einen hl. Thomas von Aquin[40]). Ja erst heute darf es eine Erneue-

[37]) Charakteristisch hierfür ist bes. Pr. und g. Z.; auch in seiner Gesch. d. Philos. spielt sein eigener philosophischer Standpunkt und die Rücksicht auf die Bedürfnisse seiner Zeit eine größere Rolle, als es nach heutigen Grundsätzen in der Philosophiegeschichtsschreibung erlaubt wäre.

[38]) Vgl. darüber Grabmann, Martin: Die geistige Lebendigkeit der Philosophie des Mittelalters. In: Ztschr. f. dt. Geistesgesch. 3. Jg. (1937), S. 1—24.

[39]) Vgl. ebda, S. 5 u. 8 ff. (mit der hier angegeb. Lit.); ferner Geyer, Bernhard: Geschichte der patristischen und scholastischen Philosophie. (2. Teil von: Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. 11. Aufl.) Berlin 1928, S. 381 ff., 397 ff., 478 ff., 551 ff., 674 (Lit.).

[40]) Vgl. Meyer, Hans: Thomas von Aquin. Sein System und seine geschichtliche Stellung. Bonn 1938, S. 4 ff., 20 ff.

rung des mittelalterlichen franziskanischen Augustinismus wagen sich als gleichberechtigt neben den Thomismus zu stellen [41]).

Es ist darum nicht zu verwundern, wenn D. bei aller Anerkennung der Größe der Scholastik schließlich doch zu dem Urteil kommt: Für die gegenwärtige Zeit mit ihren mannigfachen Problemen und Aufgaben, die so ganz anders sind als die Proleme und Aufgaben der Vorzeit, reicht die Scholastik nicht mehr aus. D. will aber dieses Urteil, wie oft mißverstanden wurde, keineswegs als Vorwurf betrachten. Ausdrücklich sagt er: „Kein Vernünftiger wird die Scholastik darum gering schätzen, weil sie mit der Aufgabe ihrer Zeit nicht auch schon die Aufgabe aller kommenden Zeiten gelöst hat“ [42]); „Wer je die scharfsinnigen Untersuchungen der mittelalterlichen Philosophie zu prüfen sich die Mühe genommen, der wird der spekulativen Geisteskraft jener Männer ebenso wie ihrem sittlichen Ernst seine höchste Achtung nicht versagen können. Aus dieser gerechten Bewunderung der Verdienste jener Männer um die Wissenschaft folgt aber keineswegs, daß es notwendig oder auch nur ratsam ist, auch heutzutage noch ihrer Methode Schritt für Schritt zu folgen“ [43]). D. weist auch auf die Scholastiker selbst hin, die trotz ihrer Hochachtung für die Leistungen der Kirchenväter nicht einfach die Resultate ihrer großen Vorgänger nachsagten, „sondern versuchten, dem Bedürfnisse und der Fähigkeit ihrer Zeit gemäß ein eigenes systematisches Lehrgebäude des theologischen Wissens aufzuführen“ [44]).

---

[41]) Vgl. Grabmann, Martin: Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft. In: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1932/33. Köln 1934, S. 11*. Vgl. auch Kard. Ehrle, a. a. O., S. 75.

[42]) n. R. (g. Z.), S. 203; vgl. Gr. Ph. I., S. 200; Pr., S. 37 f.

[43]) n. R. (g. Z.), S. 204. — Diese Auffassung D.s entspricht ganz dem Urteil und der Forderung eines Kardinal Ehrle (vgl. Ehrle-Jansen, a. a. O., S. 16 f.).

[44]) n. R. (g. Z.), S. 204.

β) Die in Deutingers Auffassung von der Scholastik gelegenen sachlichen Gründe für seine Ablehnung einer Erneuerung der Scholastik.

Bisher wurden nur die in der Zeit und in der Persönlichkeit D.s gelegenen allgemeinen Gründe für seine Ablehnung einer Erneuerung der Scholastik kurz angedeutet. Nun müssen aber auch die einzelnen in D.s Auffassung von der Scholastik gelegenen sachlichen Gründe, die ihn zu einem Gegner einer Rückkehr zur Scholastik machten, nach ihrer inhaltlichen Seite aufgezeigt werden. Es erhebt sich also die Frage: Worin sieht D. einerseits das Spezifische und den Aufgaben der damaligen Zeit Entsprechende, andrerseits das nur Zeitgebundene und darum zur Lösung der gegenwärtigen Aufgaben Unzureichende der Scholastik? Von hier aus ergeben sich dann zugleich sehr wichtige Einblicke in sein eigenes philosophisches und theologisches Streben und somit auch Aufschlüsse für das Verständnis von D.s Stellung innerhalb der Geistesgeschichte. Zuerst muß aber versucht werden, D.s Auffassung von der Scholastik im allgemeinen zu skizzieren.

αα) Deutingers allgemeine Charakteristik der Scholastik.

Hinsichtlich der Charakteristik der Scholastik ist gegenüber den Jugendschriften D.s in seinem späteren Schrifttum eine merkliche Vertiefung zu verspüren. Man sieht deutlich, wie ihn das Problem der Wertung der Scholastik, vor allem das in seiner Zeit lebhaft auftauchende Problem einer „Rückkehr zur Scholastik" immer wieder beschäftigt hat, wenn auch für ihn dieses Problem nicht zur Existenzfrage geworden ist, wie etwa für Günther, dessen Philosophie geradezu lebte durch den Gegensatz zur Scholastik [45]).

In seinen ersten philosophischen Arbeiten ist freilich die in seiner Zeit gelegene, hauptsächlich von

[45]) Vgl. Winter, Geist. Entw. A. Günthers, S. 162.

Jakobi ausgehende und über Sailer und Baader führende Reaktion gegen die leere Begriffsspielerei der Scholastik des 18. Jahrhunderte noch deutlich zu merken. So sieht er z. B. in seiner philosophischen Erstlingsarbeit von 1841 [46]) in der Scholastik schlechtweg nur etwas Formelles, nur „Determination und Negation", die Gefahr läuft dabei sogar den Inhalt zu verlieren, während die Mystik sich verirrte in eine „bloße Plusmacherei", alles ponierend, nichts begrenzend, nichts ausschließend, gegen nichts abschließend. In seinem Aufsatz gegen Hermes aus demselben Jahr [47]) verwirft er darum den „Quietismus jener Theologen, die sich damit begnügen, in den Ruinen der Scholastik sich zu verkriechen, statt den Kampf mit den falschen Philosophemen der Zeit als Vorkämpfer des Glaubens aufzunehmen".

Aber schließlich ist er auch später im wesentlichen nicht hinausgekommen über die bereits in der Propädeutik (1843) gegebene allgemeine Charakteristik [48]), der Unterschied zwischen Scholastik und Mystik bestehe darin, daß die Scholastik „das verständige Prinzip des Denkens über die Gebühr erhoben", während die Mystik „in die unbegrenzte Anschauungsweise des Gemütes alles aufgelöst" habe. Darum sieht er in der Scholastik wegen dieser Übertonung des Rationalen nur eine auf das Formale gerichtete Philosophie, die „auf den eigenen Inhalt verzichtete", und behauptet, sie habe deshalb auch kein eigentliches System der Philosophie hervorgebracht, sondern sei im Kreise der Theologie stehen geblieben, da sie bloß einen in der Offenbarung gegebenen Inhalt „einer formalen Ausbildung unterwarf" und sich nur damit begnügte, „die bloße Möglichkeit der Objektivität für die Erkenntnis, der Beziehungsfähigkeit des Gegenstandes zum Subjekt" aufzuzeigen. Diese Auffassung von der Scholastik tritt uns auch

---

[46]) Bes. Antw. auf eine allg. Frage, S. 350; vgl. hiezu auch die im 1. Entwurf der Methodologie (1841/42) gegebene Charakteristik (Kastner, S. 61).

[47]) Über das Verhältnis des hermesischen Systems zur christlichen Wissenschaft, S. 677 f.; vgl. ebda, S. 679.

[48]) S. 113 ff.; vgl. hiezu auch das von Kastner, S, 19 f., aus D.s Tagebuch mitgeteilte sehr scharfe Urteil über die Scholastik.

später noch entgegen, wenn D. z. B. 1861 schreibt [49]): „Zur Zeit der scholastischen Philosophie gab es keine eigentliche unabhängige für sich bestehende Philosophie. Die Philosophie bestand lediglich in der Verwendung einer fast ausschließlich von Aristoteles entlehnten Logik und Metaphysik auf einen bestimmten Inhalt." Hier also zeigt sich deutlich D.s Unkenntnis des tieferen Wesens der Scholastik, wenn er ihr nachsagt, sie habe alles Wissen nur aus dem Glauben abgeleitet [50]), sei gewissermaßen Verzicht auf die Vernunft und blinder Gehorsam gegenüber der Autorität [51]), sei also „im Umkreis ihrer durch den Glauben angenommenen Voraussetzung stehen geblieben" [52]), sei also letzten Endes nur Theologie [53]).

Richtiger aber hat D. gesehen, wenn er die scholastische Theologie bezeichnet als eine „Bewegung nach innen" [54]), welche notwendig die Theologie der Kirchenväter als eine Bewegung mehr nach außen ablösen mußte: Nachdem nämlich in den ersten christlichen Jahrhunderten das Glaubensgut erschlossen und einseitige Auffassungsweisen des Christentums zurückgewiesen und „durch die Entscheidung der zahlreichen Kirchenversammlungen von dem einheitlichen katholischen Glaubensbewußtsein ausgeschlossen waren, und nachdem bei vollendeter Einheit der Lehre auch die äußere Verwaltung der Kirche in einheitlicher Ornung sich gegliedert hatte", „da ruhte der

---

[49]) n. Str. (56), S. 213.

[50]) Pr., S. 18 f.; vgl. ebda, S. 21: „Dialektik im Sinn einer ausschließlichen Offenbarungswissenschaft ohne Beiziehung der natürlichen Bedingungen des Erkenntnisvermögens"; g. Z., S. 27: die Scholastik „all ihr Wissen auf die Offenbarung gegründet, aber nicht philosophisch, sondern nur theologisch". — Vgl. aber Pr., S. 390 f., wo D. die Abhängigkeit der Vernunfttätigkeit von der Autorität als „wesentliche Bedingung der Erkenntnis" anerkennt und zugibt, daß die Scholastik wenigstens stillschweigend auch die Unabhängigkeit der Vernunfttätigkeit zugestanden hat. Vgl. hiezu auch Pr., S. 415.

[51]) Pr., S. 385: dieses Urteil darf aber ja nicht isoliert vom übrigen genommen werden!

[52]) Pr., S. 449.

[53]) Freilich ist sich hier D. selbst nicht konsequent geblieben, weil er wiederholt auch von scholastischer „Philosophie" spricht. Eindeutige und immer gleichbleibende Terminologie ist überhaupt nicht seine Stärke.

[54]) G. Ü. I., S. 215.

Streit nach außen und es begann die Entwicklung, die Ordnung und Zusammenstellung der erkämpften geistigen Güter nach innen“ [55]). „Wissenschaftlich logische Zusammenstellung und Gliederung der christlichen Glaubenslehren“ [56]), die entsprechende Form für den reichen Inhalt des christlichen Offenbarungsglaubens zu finden [57]), war die Forderung der Zeit. Die einzelnen Lehrsätze der Kirche wurden nach logischen Kategorien zusammengestellt und die notwendigen Folgerungen daraus „in logischer Analyse auf mathematischem Wege“ abgeleitet; „durch Verbindung der einzelnen Glieder und Lehrsätze miteinander“ suchte man „die in der historischen Entwicklung noch unausgefüllten Lücken auszufüllen“ und auf diese Weise „ein neues Reich der Erkenntnis der christlichen Wahrheit zu begründen, dessen Inhalt mit dem der früheren Zeit gleichgeblieben, während die Form und die Anschauungsweise sich geändert hat“ [58]). Indem die einzelnen Dogmen nach ihrem Inhalt miteinander verbunden und in bestimmte Gruppen geordnet wurden, „die in ihrer Einordnung einer metaphysischen Gliederung gehorchten“ [59]), wurde also „das geschichtlich Gewordene in abstrakten Begriffen festgehalten“ [60]).

Diese neue Form für den alten Glaubensinhalt besteht aber nun nach D. lediglich in einer äußerlichen „einfachen Anwendung der aristotelischen Methode auf den gegebenen und durch den Glauben aufgenommenen Inhalt der Wissenschaft“ [61]), also nur in einem Zusammenfügen der von Aristoteles entlehnten Form und des aus der Offenbahrung genommenen Inhaltes, „ohne die Frage zu untersuchen, ob beide auch innerlich sich zusammen-

---

[55]) Vgl. auch Pr., S. 23.

[56]) G. Ü. I., S. 213; vgl. auch ebda, S. 185 u. 198.

[57]) Pr., S. 21.

[58]) G. Ü. I., S. 215.

[59]) Ebda, S. 216.

[60]) Ebda, S. 217.

[61]) Pr., S. 22; vgl. n. Str. (56), S. 213; n. R. (g. Z.), S. 217: Form von Aristoteles; Inhalt von der kirchlichen Autorität. — In Pr., S. 396. drückt es D. noch schroffer aus, wenn er sagt, daß die Scholastik „bloß eine fremde, unvermittelte Form dem religiösen Inhalt aufgezwungen hat“.

fügen“ [62]). Die scholastische Methode ist demnach „keine aus dem Gegenstand selbst hervorgegangene sondern nur eine entlehnte Methode“ [63]).

ββ) Deutingers sachliche Gründe für die Ablehnung einer Erneuerung der Scholastik im einzelnen:

1) Ihre „Unzureichenheit“.

Schon aus dem, was bisher zu D.s allgemeiner Charakteristik der Scholastik gesagt wurde, ist seine Auffassung von ihrer Mangelhaftigkeit sichtbar geworden. Ihre „Unzureichenheit“ für die Aufgaben und Bedürfnisse der Gegenwart im einzelnen sieht er hauptsächlich in folgenden drei Punkten:

a) Eine Einseitigkeit ist schon die ausschließlich angewendete analytische Methode [64]). Diese hat freilich, wie D. ausdrücklich zugesteht, auch unzweifelhaft große Vorteile, die hauptsächlich darin bestehen, daß sie die Aufmerksamkeit allein auf den Inhalt lenkt. Sie ist darum voll und ganz am Platze, wenn es gilt, den reichen Inhalt des gewonnenen Glaubensgutes in organischen Zusammenhang und in das Ganze Klarheit und Ordnung zu bringen [65]). In einer Zeit ungetrübter Einheit des religiösen Lebens“ war diese Aufspeicherung des gewonnenen Reichtums und seine Zurechtlegung zum Gebrauche nach außen völlig genügend [66]). Die Nachteile „der Anwendung der aristotelisch-analytischen Methode auf die christliche Erkenntnis“ liegen aber darin, daß dadurch zwar „eine quantitative und numerische Erweiterung des vorhandenen Gedankeninhaltes erreicht“ wurde [67]), aber „keine synthetische Einigung des gegebenen Inhaltes mit dem diesen

---

[62]) D. A., S. 15.
[63]) Pr., S. 23.
[64]) Nach G. Ü. I., S. 218 ff. hat die Scholastik „die äußerste Grenze der Analysis erreicht“, über die hinaus ein neues Resultat „innerhalb der scholastischen Methode nicht mehr gewonnen werden kann“. Vgl. n. R. (g. Z.), S. 216; g. Z., S. 179.
[65]) Pr., S 23 ff.: durch das analytische Verfahren die Möglichkeit gegeben, „die Schätze der objektiv gegebenen Glaubenslehren exegetisch, moralisch, dogmatisch nach allen Seiten hin auszubreiten“ (S. 24).
[66]) Pr., S. 25 ff.; vgl. n. R. (g. Z.), S. 204.
[67]) Pr., S. 23, 27 ff., 386 ff.

Inhalt aufnehmenden Erkenntnisvermögen"; ferner daß man durch sie zwar zu „unterscheidenden Merkmalen" kam, aber nicht zur „Ableitung aus einem höheren und allgemeinen Prinzip" [68]).

b) Ein zweiter Mangel, der mit dem ersten zusammenhängt und der für D. eigentlich der empfindlichste ist, besteht in dem ungelösten „Dualismus von Vernunfttätigkeit und Glaube" [69]). Es ist das Problem, das D. gerade in seinen letzten Lebensjahren immer wieder beschäftigte, und das er weder in der Scholastik noch in der neueren Philosophie gelöst fand. Zwischen dem Dualismus der Scholastik und dem der neueren Philosophie (seit Descartes und Baco) besteht nur der Unterschied, daß jener ein objektiver (metaphysischer oder ontologischer), dieser ein subjektiver (logischer oder dialektischer) Dualismus [70]) ist; in der Scholastik hielt man noch am Prinzip des Glaubens fest, weil man es damals noch nicht mit einer „glaubenslosen Vernunft" zu tun hatte, sondern weil nur innerhalb des Glaubensinhaltes Meinungsverschiedenheiten bestanden [71]); die neuere Philosophie dagegen gab das Prinzip des Glaubens großenteils auf und stellte sich gegen alle Autorität. Beide standen aber schon in der Scholastik als „die zwei Prinzipien der Erkenntnis" unvermittelt nebeneinander: „die Aufnahme der Gegenstände der Erkenntnis in die Vernunft durch den Glauben und die Assimilation derselben mit dem Erkenntnisvermögen

---

[68]) Pr., S. 387, 389.

[69]) Vgl. Pr., S. 27, 31, 32, 41; g. Z., S. 135: „Die Scholastik war dem Dualismus geneigt und mußte in ihrer Methode notwendig dualistisch verfahren; denn jedes bloß analytische Verfahren ist notwendig dualistisch."

[70]) G. V. (Skizze), S. 1; G. V. (Entwurf), S. 7 u. 10; G. V. (Bericht), S. 102: „Die Scholastik blieb im metaphysischen und ontologischen Dualismus von Materie und Form, wie die neuere Philosophie im psychologischen von Sinnes- und Vernunfterkenntnis stecken. Es ist darum wissenschaftlich unzulässig, zur mittelalterlichen Philosophie zurückzugehen, da sie auch nicht über den Dualismus hinauskam und darum auch die wissenschaftliche Form mit dem religiösen Inhalt nicht vollkommen in Einklang zu bringen, sondern beide nur nebeneinander festzuhalten wußte."

[71]) Vgl. Pr., S. 38 f.

durch die logische Analysierung“ [72]). Es fehlte „das dritte vermittelnde Prinzip“, das beide „miteinander zu einer lebendigen Einheit“ verband [73]). Man versuchte nicht „das Verhältnis beider zueinander“ zu bestimmen [74]), wie man auch die letzten Gründe der Erkenntnis nicht prinzipiell untersuchte [75]). Glaube und Wissenschaft gingen darum auch in der Scholastik, wie D. meint, nur äußerlich nebeneinander, während sie innerlich getrennt und feindlich lebten [76]).

Dementsprechend standen sich nach D. auch in der Scholastik verschiedene Gegensätze gegenüber, die sie selbst nicht zu lösen vermochte und die darum erst einer Lösung in der Zukunft harren [77]): z. B. nach außen Gegensatz Scholastik — Mystik; innerhalb der Scholastik selbst Gegensatz Realismus — Nominalismus (auch in Konzeptualismus oder Formalismus nicht gelöst); innerhalb des Realismus Gegensatz Thomas — Skotus (auch von Suarez nicht versöhnt), Gegensatz in der Frage um das Individuationsprinzip, Gegensatz Determinismus — Indeterminismus u. a.

c) Einen dritten empfindlichen Mangel der Scholastik sieht D., was für seine eigene Auffassung von Theologie sehr charakteristisch ist, darin, daß sie sich mit der „bloßen Möglichkeit der Erkenntnisobjekte“ [78]) begnügte, also auch hinsichtlich der christlichen Glaubenswahrheiten nur bis zum Nachweis ihrer bloßen Möglichkeit und Denkbarkeit (inneren Widerspruchslosigkeit) kam, nicht aber zum Beweis ihrer „notwendigen Begründung in der Vernunft“ [79]), d. h. zum Erweis „der notwendigen Übereinstimmung der menschlichen Vernunft mit der geoffenbarten Wahrheit“ [80]).

---

[72]) g. Z., S. 27; vgl. n. R. (g. Z.), S. 204 f., 216.
[73]) G. V. (Entwurf), S. 5; vgl. g. Z., S. 27.
[74]) n. R. (g. Z.), S. 216.
[75]) n. R. (g. Z.), S. 201.
[76]) g. Z., S. 28.
[77]) G. V. (Skizze), S. 1; G. V. (Entwurf), S. 7 ff.; G. V. (Bericht), S. 101 f.; vgl. g. Z., S. 27 f.; n. R. (g. Z.), S. 199 ff.
[78]) Pr., S. 450.
[79]) Pr., S. 32; vgl. ebda, S. 27, 35, 36, 42, 523 f.; ebenso bereits Ppd., S. 113 und G. Ü. I., S. 218 f.
[80]) G. Ü. I., S. 217; vgl. darüber ausführlich später im III. Kapitel.

Man sah eben nur das Verhältnis Subjekt—Prädikat, nicht aber das Verhältnis Grund—Folge. Darum machte man die Vernunfttätigkeit selbst in ihren natürlichen Bedingungen nicht zum Gegenstand der Untersuchung [81]) und suchte auch nicht zu beweisen, daß der Gegenstand der Offenbarung für das Denken notwendig ist, ein „notwendiges Verhältnis zum denkenden Subjekt hat" [82]). Infolge einer Verwechslung des Grundes mit der Eigenschaft [83]) (Scholastik: Eigenschaft statt Grund; neuere Philosophie: Grund statt Eigenschaft) [84]) kam man nur zu einer Analyse der Prädikate [85]) und zur „Bestimmung der Eigenschaft des von anders woher durch den Glauben aufgenommenen Objektes der Erkenntnis" [86]), indem man im Prädikat, in der Eigenschaft bloß die Möglichkeit aufzeigte, daß dieses oder jenes aus ihr hervorgehen kann, aber nicht die Ursache, daß es positiv daraus hervorgehen muß [87]).

Infolge dieses Erweises einer „bloßen Möglichkeit und Denkbarkeit der Eigenschaft" kam aber die Scholastik ebensowenig wie die neuere Philosophie mit ihrer bloßen „Beweisführung aus einem notwendigen Grund" zu einer Versöhnung von Wissen und Glauben [88]). Ja „man hütete sich in der Scholastik mit Recht, über den Beweis der bloßen Denkbarkeit und Widerspruchslosigkeit der einzelnen Glaubenslehren hinauszugehen, weil mit der Frage nach einem notwendigen Zusammenhang zwischen Wissen und Glauben der innere Widerspruch der Voraussetzung hätte zu Tage kommen müssen" [89]).

Somit weist also nach der Auffassung D.s die Scholastik selbst infolge ihrer zeitbedingten Mangelhaftig-

---

[81]) Vgl. Pr., S. 33.
[82]) Pr., S. 40.
[83]) Pr., S. 33.
[84]) Pr., S. 36, 42; vgl. auch ebda, S. 388 ff.
[85]) Pr., S. 33; vgl. auch ebda, S. 389: „Die Scholastik kam nicht zum subjektiven und allgemeinen Prinzip, sondern blieb bei den Merkmalen des Unterschiedes stehen."
[86]) Pr., S. 43.
[87]) Pr., S. 35.
[88]) Pr., S. 36.
[89]) g. Z., S. 28.

keit und Einseitigkeit und infolge der mannigfachen ungelösten Fragen über sich hinaus. Vor allem drängt sie „gerade durch ihre eigene Unfähigkeit die in ihr gesetzten Widersprüche zu lösen zur Aufstellung einer unabhängigen Wissenschaftslehre“ und dementsprechend „zu einer weiteren und neueren Erörterung der Prinzipien der Erkenntnis“ [90]). Zeigt also nach D. schon die Scholastik an sich ihre „Unzureichenheit“, weil sie ihre eigenen Aufgaben nicht lösen konnte, um wieviel mehr müßte dann erst diese Unzureichenheit offenbar werden, wenn man versuchen wollte mit einer erneuerten Scholastik Probleme der Gegenwart zu lösen. Wiederholt erklärt darum D. mit voller Entschiedenheit, daß eine Rückkehr zur Scholastik nicht in Frage kommen könne, daß dieser Ausweg aus der Verworrenheit der geistigen Lage seiner Zeit, aus der „Verzweiflung an der Philosophie“, weder für die Philosophie noch für die Theologie von Nutzen sei [91]). „Um die irrende Wissenschaft mit Erfolg angreifen zu können, muß man den wissenschaftlichen Standpunkt der Gegenwart berücksichtigen. Solange der Apologet des Christentums auf einem ganz anderen Boden sich stellt als seine Gegner, ist er auch nicht imstande, auf die Folgerungen derselben einzugehen und sie auf ihrem eigenen Gebiete zu bekämpfen und zu überwinden. Er führt Streiche in die Luft, welche den Gegner nicht berühren.“ [92])

2) Die neuen Bedürfnisse der Zeit.

Ganz abgesehen davon, daß die Scholastik schon in sich unzureichend ist, sind aber auch die Bedürfnisse

---

[90]) G. V. (Entwurf), S. 10; vgl. auch Pr., S. 19.

[91]) D. A., S. 15 f.; vgl. G. Ü. I., S. 220; g. Z., S. 4 ff.; n. R. (g. Z.), S. 205; vor allem n. Str. (56), S. 213 f. und G. V. (Entwurf), S. 7 u. 10: für die Philosophie wäre eine solche Rückkehr zur Scholastik „von keiner Bedeutung und ohne jegliches Resultat“; in der Theologie würde dadurch nur „der durch die Emanzipation der Philosophie in der Erkenntnislehre eingetretene Riß“ verdeckt, aber „nicht geheilt“ werden. (In der tatsächlich gehaltenen Rede ist laut Bericht dieser starken Absage die Schärfe genommen; hier wird nur mit Rücksicht auf den Dualismus eine Erneuerung der scholastischen Philosophie abgelehnt. Vgl. o. Anm. 70.)

[92]) R. u. W., S. 77 f., 81 ff.

der Zeit andere geworden, denen die scholastische Methode nicht mehr genügen kann [93]).

Die Zeit der Scholastik war eine Zeit, in der man noch zuerst das Leben suchte und dann erst die Wissenschaft; sie hatte es noch nicht mit einer „glaubenslosen Vernunft" zu tun: „Daß die Vernunft selbst von allem Glauben abfallen, diesen selbst aufgeben und bekämpfen könnte, war den Scholastikern noch ein fremder Zustand" [94]). Es gab darum in ihr nur Streit über die Glaubensobjekte, aber noch nicht über den Glauben selbst [95]). Es war noch nicht Aufgabe der Wissenschaft „die subjektive Voraussetzung des Glaubenkönnens gegenüber dem Denken zu untersuchen" [96]). Sie hatte noch keineswegs die Absicht „für die Zurückführung der einzelnen Begriffsbestimmungen ein allgemeines, notwendiges subjektives Erkenntnisprinzip und eine Ableitung der Begriffe aus diesem zu suchen [97]). Es fehlte ihr überhaupt „überall an der Anwendung ihrer Begriffe auf das faktische, historische und psychologische Verhältnis [98]), weil sie noch nicht die natürlichen Bedingungen des Erkenntnisvermögens berücksichtigte, überhaupt „das prinzipielle Verhältnis dieser Natur in der Erkenntnis nicht weiter untersuchte" [99]). Sie war nur eine „Dialektik im

---

[93]) G. Ü. II., S. 25; vgl. auch Pr., S. 25 ff., 36 ff.; R. u. W., S. 69 ff.: „Nur eigene Tat rettet. Jede Zeit hat ihre eigenen Aufgaben. Keine andere Zeit kann für sie einstehen; sie muß sich selbst ans Werk machen und ihr aufgegebenes Tagewerk vollbringen ...." (S. 70 f.). Schon 1845 schreibt er in k. St. (54), S. 213: „Jede Zeit hat im Laufe der Entwicklung des Menschengeschlechtes ihre bestimmte Aufgabe, welche ihr von der Vorsehung zugewiesen ist und nur von ihr erfüllt werden kann. Es ist eine pharisäische Unkenntnis der Zeit, welche vielleicht in der Rückkehr zu dem schon Dagewesenen oder in dem starren Festhalten an den hergebrachten Formen die einzige Rettung der Gegenwart erblicken will. Was anfängt muß enden und darum von dem einen zum andern übergehen. Über dem Veränderlichen schwebt nun freilich der Hl. Geist der ewigen Vorsehung, damit der Mensch in der Zeit das Bild der Ewigkeit erkenne." — Vgl. hiezu die Forderungen Kard. Ehrle's, a. a. O., S. 37 ff., bes. S. 52.

[94]) Pr., S. 38; vgl. oben S. 39 und später S. 62 f.

[95]) Ebda. Daß aber hier D. infolge seiner zeitgebundenen mangelhaften Kenntnis von der Scholastik nicht ganz richtig gesehen hat, beweisen gerade neuere Forschungen.

[96]) Pr., S. 39; vgl. n. R. (g. Z.), S. 201 ff.

[97]) Pr., S. 387.

[98]) Pr., S. 31; vgl. ebda, S. 29, 449.

[99]) Pr., S. 31., 32.

Sinne einer ausschließlichen Offenbarungswissenschaft ohne Beiziehung der natürlichen Bedingungen des Erkenntnisvermögens", ohne Untersuchung des Fundaments [100]). Sie untersuchte fernerhin noch nicht das notwendige Verhältnis von Glaube und Vernunft zueinander, bestimmte ebensowenig die natürlichen Grenzen der Vernunft durch eine Klärung des Verhältnisses der Vernunft zur sinnlichen Erfahrung und äußeren Natur einerseits und zum Glauben andrerseits [101]).

Alle diese Probleme brachte erst die neuere Philosophie, in der „alle menschlichen Bestrebungen von unten auf ihren Entwicklungsgang beginnen" [102]). Die neuere Philosophie konnte sie freilich nicht lösen, weil sie sich vom Glauben trennte. Aber sie müssen einmal gelöst werden. Die neue Zeit stellt darum völlig neue Anforderungen an die Wissenschaft [103]). Die Scholastik konnte eben „die auf sie folgende Bewegungen des Geistes [vor allem die durch den Protestantismus herbeigeführte Bewegung] gar nicht berücksichtigen, diesen gegenüber also auch nicht die hinreichenden Mittel zur Widerlegung derselben, wo sie irrig, und zur wissenschaftlichen Vermittlung, wo sie richtig waren, darbieten" [104]). Jede Krankheit fordert eine andere Arznei. Gegen jedes Gift liegt zwar im Christentum die heilende Arznei, nur darf man nicht gegen jedes das gleiche Heilmittel verlangen und gebrauchen [105]). D. hält es darum geradezu für einen Mangel an Glaubenskraft [106]), wollte man, um die neuen Irrtümer zu widerlegen, zum Alten zurückkehren: „Der Schatz des Hl. Geistes ist nicht erschöpft in dieser Zeit, und der Hl. Geist, den der

---

[100]) Pr., S. 21; vgl. G. Ü. II., S. 148.
[101]) Pr., S. 32; vgl. ebda, S. 24.
[102]) Pr., S. 26; vgl. später S. 67 f. u. 74 f.
[103]) Pr., S. 26.
[104]) n. R. (g. Z.), S. 199 ff., 203 (vgl. o. S. 33); vgl. G. Ü. I., S. 190; R. u. W., S. 70 (s. o. Anm. 93).
[105]) G. Ü. II., S. 16; vgl. ebda, S. 25: „Wie können wir jetzt fordern, daß immer dieselbe Nahrung auch einem anderen Zeitalter des Menschengeschlechtes genauso wie einem früheren gesund und nahrhaft sein müsse? Heißt es denn nicht von jedem wahren Gesetzeslehrer, «daß er aus seinem Schatz hervornehmen müsse Altes und Neues»."
[106]) Vgl. G. Ü. I., S. 193 ff.; R. u. W., S. 69 ff.

Herr seiner Kirche verheißen, ist nicht ohnmächtig geworden gegenüber den tiefeingreifenden Irrtümern der neuesten Zeit. Aus diesem Schatz müssen wir darum auch jetzt wieder die neuen Beweise hervorholen, welche gegen die Zweifel, die von neuem sich erheben, hinreichend Glaubenskraft in sich tragen." Zur Stützung dieser Behauptung beruft er sich dann auf das Wort des hl. Augustinus: „Die Früheren waren für ihre Zeit und kämpften gegen die Irrtümer ihrer Zeit, und ich lebe für meine Zeit und bekämpfe die Irrtümer meiner Zeit. Hätte Pelagius seinen Irrtum zu Zeiten jener früheren Verfechter des christlichen Glaubens zum Vorschein gebracht, so würden jene ihn gewiß ebenso bestritten haben, wie ich ihn jetzt bestreite. Weil aber sein Irrtum neu ist, darum ist auch die Widerlegung anders und neu." [107]) Der hl. Augustinus ist ihm überhaupt das Vorbild, dem er selbst nacheifern, und das er seiner Zeit zur Nachahmung vorstellen will. „Selbst Augustinus schrieb in späteren Jahren eigene Retraktationen über seine eigenen Bücher"; wir dürfen darum wohl vermuten, „daß er nach abermals achtzig oder noch mehr Jahren, daß er nach achthundert und tausend Jahren später wohl auch wieder manches retraktiert und anders ausgesprochen haben würde" [108]).

3) Forderung aus dem Organismus- und Fortschrittsgedanken.

Noch ein sehr wesentlicher Grund bestimmt D. gegen eine Rückkehr zur Scholastik, gegen eine Erneuerung der scholastischen Philosophie und Theologie: der Organismus- und Fortschrittsgedanke [109]). Schon

---

[107]) G. Ü. II., S. 24. — Vgl. auch G. Ü. I., S. 194: „Christus hat den Beistand des Hl. Geistes allen Zeiten verheißen, und wir müssen erkennen ...., daß wir so gut wie die früheren Zeiten aufgefordert sind, den Beistand des der Kirche verliehenen göttlichen Geistes durch eifrige Mitwirkung in Anspruch zu nehmen." Was D. hier mit Bezug auf die Kirchenväter gesagt hat, das war auch seine Meinung gegenüber der Scholastik.

[108]) G. Ü. I., S. 198; vgl. G. Ü. II., S. 20 f.

[109]) Gerade hier zeigt sich sehr deutlich D.s Herkunft von der romantischen Philosophie. — Über D.s Auffassung vom Fortschritt vgl. vor allem seinen programmatischen Aufsatz in seiner „Zeitschrift für religiösen Fortschritt inner der Kirche" „Gibt es einen Fortschritt inner der Kirche?" (Siloah I., S. 7 ff., 36 ff., 57 ff.).

in der Dillinger Antrittsrede (1847), in der er sein ganzes Streben der vorausgegangenen Zeit zusammenfaßt, sagt er: „Eine Rückkehr zu einer schon gewesenen Zeit ist unmöglich; denn die Zeit ist keine Ewigkeit, die Anfang und Ende in der Mitte, und die Mitte am Anfang und Ende hat, sondern ihr Wesen besteht im organischen Fortschritt von einem bestimmten Anfang zu einem in der Ausdehnung der freien Kräfte des Menschen gesetzten bestimmten Ende“ [110]). 1861 schreibt er, „daß die Wissenschaft organisch wie eine Pflanze fortwächst und nicht wie der Zeiger einer Uhr sich im Kreis bewegt, ein Organismus aber nicht in seiner Entwicklung aufgehalten, noch weniger auf einen zurückgelegten Punkt reduziert werden kann“ [111]). Es ist darum seine feste Überzeugung, von der sein ganzes Streben getragen und geleitet ist: „Was schon da ist, das ist die Frucht einer vergangenen Zeit, und soll nicht noch einmal angestrebt werden. . . . . Was einmal im Geiste des Christentums wiedergeboren ist, das harret keiner neuen Wiedergeburt, und was einmal im Namen Christi getauft ist, bedarf keiner Wiedertaufe. Wir aber müssen die Erzeugnisse und die Geburten unserer Zeit zu den Pforten der christlichen Erkenntnis tragen, sie im christlichen Glauben unterrichten und im Namen Christi taufen lassen.“ [112])

4) Die unzeitgemäße Sprache der Scholastik.

Zu all diesen Gründen, die D. zu einer Ablehnung einer Erneuerung der Scholastik bestimmten, kommt noch, daß die Sprache der Scholastik in der Gegenwart nicht mehr verstanden wird, so daß sie „durch eine seit Jahrhunderten völlig geänderte Erkenntnisform ein Fremdling unter den Menschen geworden ist“ [113]). Man würde darum, wollte man sich lediglich auf die scholastische Wissenschaft zurückziehen, die Theologie „dem Leben entfremden und ihr allen Einfluß auf die Zeit, ja selbst

[110]) S. 16; vgl. k. St. (54), S. 213.
[111]) n. Str. (56), S. 213; vgl. g. Z., S. 4: das philosophische Wissen „stets an das organische Gesetz des regelmäßigen Fortschrittes gebunden“.
[112]) G. Ü. I., S. 220.
[113]) G. Ü. I., S. 220.

das Verständnis ihrer eigenen Definitionen gänzlich entziehen“ [114]); denn „die meisten Begriffe, deren die Theologie sich bedient, sind nicht aus ihrem einfachen Wortsinn zu verstehen, sondern haben eine rein nur auf gelehrtem und historischem Wege verständliche Bedeutung“ [115]). „Wir müssen, um den Sprachgebrauch jener Zeit zu verstehen, die technisch bezeichnenden Ausdrücke stets erst auf ihren historischen Grund zurückzuführen und können dieselben daher nur denen gegenüber gebrauchen, welche die gelehrten Vorkenntnisse haben, um diese Reduktion vorzunehmen. Im gewöhnlichen Leben aber und gegenüber dem zur Zeit herrschenden Sprachgebrauche kann der unbeschränkte Gebrauch solcher Begriffe nur Mißverständnisse herbeiführen. Alle diese Begriffe müssen doch erst in den herkömmlichen Sprachgebrauch übersetzt werden, wenn sie verstanden werden sollen.“ [116]) Seine Worte über die Kirchenväter gelten darum auch in Hinsicht auf die Scholastiker: „. . . wir sollen in Mut und Glaubenskraft sie nachahmen, aber nicht ihre Worte und Ausdrücke, die sie ja auch in verschiedener Weise gegen verschiedene Angriffe gebraucht, so ohne weiteres und unmittelbar auf unsere Zeit übertragen wollen.“ [117])

Hauptsächlich diese einzelnen im Vorausgegangenen kurz aufgezeigten sachlichen Gründe, die zugleich schon einen tiefen Einblick in sein eigenes philosophisches und theologisches Streben gewähren, machten also D. zu einen entschiedenen Gegner einer Erneuerung der Scholastik, die glaubt durch Rückkehr zum Alten allein die Probleme der Gegenwart lösen zu können. Es muß aber festgehalten werden, daß ihn diese Ablehnung doch nicht auch zu einer Feindschaft gegen die Scholastik als solche führte. Er wollte vielmehr, genauso wie die Scholastik selbst, ohne den früheren Inhalt der christlichen Lehre aufzuheben, mit neuer Methode an diesen herankam, „nach vollendeter Laufbahn der Scholastik“ eine

[114]) n. R. (g. Z.), S. 205.
[115]) Ebda. u. ff.
[116]) n. R. (g. Z.), S. 208.
[117]) G. Ü. I., S. 194.

andere neue Methode an ihre Stelle setzen, „ohne daß wir darum nötig hätten, zu fürchten, daß durch die Erneuerung und Änderung der Methode auch der Inhalt der christlichen Lehre geändert werde; auch in der Scholastik ist die Methode geändert worden, aber der Inhalt blieb derselbe, er wurde nur insofern ein anderer, als noch etwas anderes an demselben zur menschlichen Erkenntnis gebracht wurde“ [118]). Nicht äußerlich, in ihren Worten und Ausdrücken und ihrer Methode, soll also die Scholastik nachgeahmt werden, wohl aber „in Wahrheit und im Geiste“ [119]). Bereits in seiner 8. Münchener Vorlesung am 20. 12. 1846 [120]) ruft er aus: „Ja, die Scholastik soll wieder auferstehen! Aber nicht wie man von vielen Seiten will, nicht in ihren Formen, sondern in ihrem Sinn und Geist! Kein wahrer Inhalt jener Zeit soll uns entschwinden, aber auch die Form soll uns nicht beirren. Sie ist zerschlagen und niemand wird die zerbrochenen Stücke zusammenleimen; aber dadurch ist ihr Inhalt, ihr verborgener Kern offenbar geworden, und diesen sollen und wollen wir uns aneignen. Gerade die Stellung in der Zeit, die uns auffordert zur Regeneration der Wissenschaft und der Philosophie, gibt uns auch die Macht dazu.“ Es ist darum nicht Hochmut, sich Aufgaben zu unterziehen, die den Kräften eines Augustinus und Thomas von Aquin, soweit sie zeitbedingt waren, zu groß waren: „Was sollen wir tun? Vielleicht um die Lösung der Fragen uns nicht weiter bekümmern, und für diese Gleichgültigkeit den Vorwand jener falschen Demut gebrauchen, die sich damit ausredet, daß sie sagt, was einem Augustinus und Thomas von Aquin nicht gelungen, welcher Hochmut wäre es von mir, mich einer solchen Aufgabe zu unterziehen, die den Kräften jener großen und erleuchteten Männer zu groß war? Aber jene Männer haben sich doch der ihrer Zeit auferlegten Aufgabe

---

[118]) G. Ü. I., S. 219.

[119]) G. Ü. I., S. 200; vgl. k. St. (54), S. 214. — Vgl. die Warnung Kard. Ehrle's vor Überschätzung eines Augustinus und Thomas, a. a. O., S. 16 f., und die Forderung von Leo XIII. und seinen Nachfolgern, ebda, S. 39.

[120]) VIII. Med., Siloah II., S. 903 (s. Kastner, S. 424).

auch unterzogen, und sind sie darum hochmütig zu nennen, weil sie sich derselben unterzogen haben, und waren sie große und erleuchtete Männer, bevor sie sich derselben unterzogen haben, oder sind sie es nicht vielmehr erst dadurch geworden, daß sie die Mühe und Last der Zeit auf sich genommen, und haben nicht jene Männer durch die Anwendung ihrer Kräfte uns vorgearbeitet, und ist das Wort Gottes und der Beistand des göttlichen Geistes nicht mächtig genug, in jedem, der auf die erlösende und heiligende Kraft desselben vertraut, auch die höchste Erkenntnis zu wecken, und ist dieses Vertrauen Hochmut zu nennen und nicht vielmehr jene verkehrte Demut, die mit sich und dem eigenen Zustand zufrieden, nicht Liebe genug in sich findet, um den Heiland der Welt auch darin nachzufolgen, daß sie das Kreuz der Zeiten mit Freuden auf die Schulter nimmt? Hätten jene großen Männer ebenso gedacht, so würden sie nie der erleuchteten Erkenntnis teilhaftig geworden sein, durch welche sie jetzt noch in unsere Zeit als glänzende Vorbilder hereinleuchten." [121])

c) Zusammenfassende Würdigung der Stellung Deutingers zur Scholastik und Neuscholastik.

Überblickt man nun die Stellung D.s zur Scholastik und Neuscholastik im Ganzen, so wird man wohl zugestehen müssen, daß es ein großes Unrecht wäre, wollte man D. kurzer Hand unter die Feinde der Scholastik als solcher einreihen, etwa zusammen mit den Philosophen und Theologen der Aufklärung oder mit Günther und Oischinger und anderen seiner Zeitgenossen. D. ist nur Gegner einer einseitigen, rein mechanischen Rückkehr zur Scholastik, die sich mit dem Alten begnügt und die besonderen Aufgaben der Gegenwart unberücksichtigt läßt; und zwar aus Gründen, die teils aus der zeitgebundenen Unkenntnis des tieferen Wesens der Scholastik stammen, teils aus seiner eigenen philosophischen Einstellung und vor

[121]) G. Ü. I., S. 202 f.

allem auch aus einem weit seiner Zeit vorauseilenden Streben hervorgehen. D. will, wie es auch heute eine Richtung der Neuscholastik erstrebt, ein Philosophieren im Geiste der Kirchenväter und der Scholastik, in diesem Sinne also auch eine Weiterführung der Scholastik, aber stets unter Einbeziehung der ganzen von Baco und Descartes ausgehenden Problematik der neueren Philosophie und vor allem auch in einer Sprache, die dem neuzeitlichen Menschen verständlich ist. Er will den alten Geistesmännern „nachfolgend ringen und streben nach höherer Erkenntnis" und hält es darum für eine Schande und Schmach, wenn man sich auf die christliche Vorzeit beruft, der man „so ganz und gar ungleich im Streben und in der Tat" geworden ist: „Statt uns hochmütig zu berufen auf jene große lebenskräftige Zeit, sollten wir in unermeßlicher Scham uns verkriechen, wenn wir unsere Armut, unsere geistige Blöße neben sie hinzustellen wagen." [122]) Letzten Endes aber erstrebt er, wie nachher noch zu zeigen sein wird, eine höhere Einheit von Scholastik und neuerer Philosophie in einer neuen ganz aus dem Geist des Christentums geborenen und ganz dem christlichen Geist entsprechenden philosophischen Methode.

Für das zusammenfassende Urteil über D.s Stellung zur Scholastik und Neuscholastik dürfte noch als Erläuterung hiezu besonders aufschlußreich sein seine Stellungnahme gelegentlich der Münchener katholischen Gelehrtenversammlung zur dritten These über „die Frage nach dem Verhältnis der Freiheit der Wissenschaft zur kirchlichen Lehrautorität" [123]), die am Abend des 29. Septembers 1863 im Kapitelsaal der Abtei St. Bonifaz als Ergebnis einer von Michelis angeregten Vorberatung einer „Ausschußkommission" aufgestellt wurde [124]). Diese These lautete: „Die Versammlung mißkennt keineswegs die Fortschritte, welche die neuere Zeit in allen Zweigen der Wissen-

---

[122]) G. Ü. II., S. 11 f.

[123]) G. V. (Bericht), S. 85; vgl. S. 83 f.

[124]) An dieser vorläufigen Besprechung nahmen teil: Hettinger, Scheeben, Knoodt, Haffner, Schätzler, Mayr, Heinrich, Deutinger, Schneider, Bach, Strodl, Michelis, Reinkens (G. V. [Bericht], S. 87).

schaft darbietet; aber sie glaubt zugleich, daß der spekulativen Forschung nichts förderlicher sein könne als ein unbefangenes Studium der großen Tradition christlicher Philosophie, welche die Resultate des antiken Denkens in sich aufgenommen und weitergeführt hat." [125]) Als diese Proposition in der 6. Sitzung am 30. Sept. nachmittags zur Abstimmung kommen sollte, rief sie eine wiederholte heftige Debatte hervor [126]); da auf eine Einheit nicht zu rechnen war, mußte schließlich die Abstimmung darüber auf Vorschlag von Floß (Bonn) bis zu einer der folgenden Versammlungen vertagt werden [127]). Deutinger jedoch schließt sein Refert über „Das Verhältnis der Kirche zur Freiheit der Wissenschaft" und über die in der Vorbesprechung aufgestellten drei Thesen [128]) mit der Erklärung: „Von den beiden ersten Sätzen versteht sich die Zustimmung nach dem Ausgesprochenen von selbst. Mit dem dritten, dessen Dringlichkeit ich zwar selbst nicht einsehe, die aber von anderer Seite um so ernstlicher befürwortet wurde, kann ich mich insofern

---

[125]) G. V. (Bericht), S. 98. — Strodl allerdings schlägt eine andere Fassung vor, weil er „der völlig unwahren Behauptung" entgegentreten möchte, es werde „von der kirchlichen Autorität jede andere Philosophie als die scholastische verworfen, die neuere Philosophie zu lehren verboten und nur die scholastische erlaubt" (G. V. [Bericht], S. 118): „Die Versammlung spricht aus, daß es ebenso im Interesse der christlichen Wissenschaft sei, die großen und wirklichen Resultate der neueren Philosophie und Wissenschaft anzuerkennen, wie sie die Notwendigkeit besonders betont wissen will, daß, behufs des organisch-genetischen Fortschrittes christlicher Wissenschaft auch an die ältere, die antike Philosophie weiterführende patristische, wie scholastische Spekulation wieder angeknüpft, und die wissenschaftlichen Ergebnisse derselben gemäß den Bedürfnissen der Gegenwart umgebildet werden."

[126]) Für Annahme der Proposition setzten sich ein: Haffner (Mainz): Man müsse dieser Proposition zugestehen, „daß sie mit Vorsicht und Maßhaltung die extremen Standpunkte vermeide und die Versöhnung der in katholischen Kreisen vorhandenen Richtungen anstrebe .... sie wolle nur die Tradition der christlichen Wissenschaft überhaupt zur Anerkennung bringen". (S. 116); Schneider (Augsburg); Hettinger (Würzburg) (S. 117); mit Einschränkung (s. o.) Strodl (S. 118 f.).

Schroff ablehnende Haltung nahmen dagegen an: Mayr (Würzburg) (S. 108 ff.); die beiden Güntherianer Reinkens (Breslau) und Knoodt (Bonn) (S. 117 f.) und die beiden Münchener Huber und Friedrich (S. 117).

[127]) G. V. (Bericht), S. 119.

[128]) G. V. (Bericht), S. 98—106. In der wirklich gehaltenen Rede sind manche Abweichungen gegenüber dem Entwurf festzustellen; sie sind wohl auf den Einfluß der Vorbesprechung zurückzuführen.

einverstanden erklären, als eine wirkliche, einheitliche und alle Gegensätze lösende Philosophie nicht gewonnen werden kann, wenn die antike und mittelalterliche Philosophie nicht mit in die Vergleichung aufgenommen werden. Gründlichkeit und Freiheit der Wissenschaft in Verein mit vollkommen freier und unbeschränkter Hingebung an die göttlich Offenbarung und Leitung scheint mir nur auf der angegebenen Basis erreichbar. Darum habe ich es für meine Pflicht gehalten, diese Überzeugung vor einer Versammlung von Männern, denen beides am Herzen liegt, eingehender zu beleuchten." [129])

D. gehört also hinsichtlich seiner Stellung zur Scholastik, wie nun klar geworden sein dürfte, nicht in die Reihe der Gegner der Scholastik, bezw. der Scholastikverächter, sondern zusammen mit Karl Werner (1821—88) [130]) und Alois v. Schmid (1825—1910) [131]) in die Reihe der vermittelnden Theologen und Philosophen. D.s Einstellung gegenüber der Scholastik ist im Grunde die gleiche, die Karl Werner auf der selben Gelehrtenversammlung in München zum Ausdruck brachte in der schriftlich eingereichten Proposition: „Die Rückkehr zur scholastischen Methode und Behandlungsart philosophischer Fragen ist für heute geradezu eine Unmöglichkeit. Wohl aber ist für jeden Theologen eine zeitweilige Schulung in der scholastischen Methode als Übung und Disziplinierung des Denkens von großem Gewinn; überhaupt ist es für uns Spätgeborene ein Gebot der Pietät und der schuldigen Dankbarkeit, die Wissenschaft unserer Väter zu ehren, und die von ihnen für die Sache der christlichen Erkenntnis aufgebotene Mühe zu achten und deren Ergebnisse bestens zu verwerten." [132]).

---

[129]) G. V. (Bericht), S. 106.

[130]) Vgl. dessen G. k. Th. (s. I, Anm. 5) u. „Zur Orientierung über Wesen und Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart". Schaffhausen 1867.

[131]) Schmid war D.s Nachfolger in der Professur für Philosophie in Dillingen. Vgl. dessen „Wissenschaftliche Richtungen" (s. I, Anm. 6).

[132]) G. V. (Bericht), S. 108.

Anhang.

Deutingers Stellung zur Patristik.

Mehr als zur Scholastik fühlte sich D. freilich zur Patristik hingezogen, vor allem zu Augustinus, der für ihn die stärkste Anziehungskraft hatte [133]). Mit Augustinus verknüpft ihn nämlich so manche innere Verwandtschaft, vor allem seine durchaus platonische Grundeinstellung [134]). Schon in der Rosenheimer Zeit, die grundlegend war für die Bildung seiner philosophischen Grundgedanken [135]), beschäftigte er sich eifrig mit der Übersetzung von Schriften des hl. Augustinus [136]). Augustinische Gedanken finden sich beson-

---

[133]) Die Anregung zu dieser Beschäftigung mit der Patrologie geht sicher auf D.s Münchener Dogmatiklehrer Möhler (vgl. I, Anm. 18) zurück, dessen „Patrologie oder christliche Literärgeschichte", 1840 von Rheitmayer herausgegeben, sich unter Nummer 670 in der Bibl. D.s befindet. Anfangs hatte er freilich, wie Auszüge beweisen, nur die „Allgemeine Gesch. d. christl. Religion und Kirche", 5 Bde. von August Neander, Hamburg 1827—41 zur Grundlage (Nr. 663). Vom Einfluß war auch die „Kritische Gesch. des Urchristentums" von Aug. Gfrörer, 2 Teile, Stuttgart 1831 (Nr. 463). Für Gfrörer hatte D. übrigens eine starke Verehrung (vgl. Brief v. 22. VIII. 50 [Kastner, S. 565]). Sicher ist auch der Anreger einer Neublüte der patristischen Theologie in Deutschland im 19. Jahrh. Joh. Mich. Sailer (vgl. I, Anm. 20) nicht ohne Einfluß auf D. gewesen: vgl. Sailers „Reliquien, d. i. auserlesene Stellen aus den Schriften der Väter und Lehrer der Kirche". München 1816, u. seine Anweisungen für das Studium der Väterschriften in seiner Pastoraltheologie von 1788; s. Beck, J. M. Sailer (s. o. Anm. 27), S. 245. — Über die Wiedererweckung patristischer Studien in diesem Zeitraum im allgemeinen vgl. Werner, G. k. Th., S. 554—563. Wie intensiv man sich um die Jahrhundertmitte mit den Vätern beschäftigte, zeigt auch die laut Anzeige in der „Sion" von 1850 (Nr. 92, Sp. 824) von Staudenmaier geplante, aber nicht zur Ausführung gelangte, Väterausgabe (vgl. Lauchert, Staudenmaier, S. 465).

[134]) Vgl. o. S. 32. — Es wäre eine interessante Aufgabe, den Einfluß von Augustinus auf D. in seinen Schriften zu verfolgen.

[135]) Vgl. Kastner, S. 7 ff. und bes. die als Frucht der Rosenheimer Zeit niedergelegten Gedanken in den beiden Aufsätzen B. A. und H. S. von 1841.

[136]) Kastner, S. 8; vgl. Nachlaß (Deut. 31). In dieser Zeit beschäftigte er sich auch sehr eingehend mit Möhler's „Symbolik" und Staudenmaier's „Geist des Christentums". — Ganz übersetzte er während dieser Zeit (schon 1838!): „De immortalitate animae. Lib. unus" (Migne 32, S. 1021—1034). — Auszüge sind erhalten aus: „De gratia Christi et peccato originali, contra Pelagium et Coelestinum, libri duo" (M. 44, S. 359—410); „De gratia et libero arbitrio ad Valentinum et cum illo monachos, liber unus" (M. 44, S. 881—912);

ders in D.s Trinitätslehre, die sein ganzes System durchzieht und auch von einiger Bedeutung für seine Kunstanschauungen ist [137]). Sicher wird für deren weitere Ausbildung das Buch des Günther-Schülers und Abtes von Augsburg Theodor Gangauf „Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus", Augsburg 1852 [138]), von Bedeutuung gewesen sein. Auch sein Voluntarismus ist wohl nicht ganz ohne Einfluß Augustins entstanden.

Wie sehr D. auch die übrige Patristik schätzte, davon geben hinreichend Zeugnis die beiden Bände „Der Geist der christlichen Überlieferung" von 1850 und 51, die neben einer aus D.s Feder stammenden größeren Abhandlung „Allgemeine Darstellung des inneren Zusammenhangs der organischen Entwicklung der kirchlichen Literatur", von den Mitgliedern eines Vereins gesammelt und von D. selbst überarbeitet, eine Zusammenstellung von Auszügen aus den Schriften der Kirchenväter und eine „Tabellarische Übersicht der kirchlichen Literatur und ihrer chronologischen Folge" enthalten [139]).

„De dono perseverantiae liber ad Prosperum et Hilarium secundus" (M. 45, S. 993—1034); „Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et caritate liber unus" (M. 40, S. 231—290); „Acta seu Disputatio contra Fortunatum Manichaeum" (M. 42, S. 129—172); „De libero arbitrio libri tres" (M. 32, S. 1221—1310); „Contra Maximum haereticum Arianorum episcopum libri duo" (M. 42, S. 743—814); „Soliloquia" (M. 32, S. 869—904).

[137]) Daß er bereits als 18-jähriger Augustinus' „De Trinitate" zu übersetzen begonnen hat, wie Tuebben (S. 2) behauptet, ist nicht nachzuweisen. Er hätte sonst bei seinem Entwurf zu einer Religionsphilosophie vom Jahr 1840 (Kastner, S. 18 f.) unter dem Stichwort „Dreifaltigkeit" sicher auch Augustinus genannt. Er nennt aber nur Raymund von Sabunde, Baader und Günther.

[138]) Dieses Buch findet sich auch in D.s Bibl. unter Nr. 475.

[139]) Vgl. o. S. 16 mit Anm. 39. — Die Bedeutung D.s für die Erforschung der Patristik müßte erst einmal klar herausgestellt werden. Sicher sind die Bestrebungen dieses leider schon nach einem Jahr wieder eingeschlafenen Vereins nicht ganz ohne Bedeutung gewesen für weitere Forschungsarbeit auf dem Gebiete der Patristik. Es bliebe nachzuweisen, wie viele vielleicht gerade durch diesen Verein zu weiterer Forschertätigkeit auf diesem Gebiete angeregt wurden. Auch die Stellung D.s selbst zur Väterlehre wäre einer eingehenden Untersuchung wert.

2. Deutingers Stellung zur „neueren Philosophie".

Ist das Verhältnis D.s zur Scholastik und Patristik geklärt, so muß nun auch seine Stellung zur Philosophie der Neuzeit[140]) aufgezeigt werden, um seinen philosophischen und theologischen Standpunkt verstehen zu können. Sie sei aber hier mehr angedeutet, als näher ausgeführt: nur insoweit, als es notwendig ist, um D.s Stellung in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts und seine Probleme aus Philosophie und Theologie verstehen zu können.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß vorausgeschickt werden, daß D. selbst meist von „neuerer Philosophie" spricht. Er versteht aber unter diesem Terminus, wie man zunächst vermuten würde, nicht nur die Philosophie des deutschen Idealismus seit Kant, sondern die gesamte aus der Opposition gegen die Scholastik hervorgegangene, bis in seine Zeit in ununterbrochener Reihenfolge hereinreichende Philosophie seit Francis Bacon von Verulam (1561—1626) und René Descartes (1596—1650)[141]). Er unterscheidet in ihr zwei Hauptrichtungen[142]): 1) die vom Realismus des Baco ausgehende über Empirismus, Sensualismus (über Herbart) zum Materialismus führende Bewegung[143]); 2) die vom Idealismus des Cartesius ausgehende (über Kant) zum Vernunftabsolutismus Hegels führende Bewegung[144]).

---

140) Vgl. hierzu bes. auch Fels, Philos. d. deutschen Idealismus (s. Anm. 2).

141) Vgl. Pr., S. 1.

142) Überblick über die Hauptmomente der Entwicklung der neueren Philosophie: Pr., S. 371 ff.

143) Vgl. Pr., S. 205, 307 f., 377; g. Z., S. 10 f.

144) Vgl. Pr., S. 205 u. a.; bes. auch g. Z. S. 29 ff.; n. R. (g. Z.), S. 219 ff.

a) Die Bedeutung der Stellung Deutingers zur Philosophie der Neuzeit für seine geistesgeschichtliche Wertung und für das Verständnis seiner Problematik.

Die Lösung der Frage nach der Stellung D.s zur Philosophie der Neuzeit gewinnt an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß D. in der Welt des deutschen Idealismus groß geworden ist[145]). Dazu kommt, daß damals auch die katholische Philosophie und Theologie, wie bereits betont, weitgehend unter dem Einfluß des deutschen Idealismus stand[146]). In Schelling sah man geradezu einen Bahnbrecher einer neuen großen christlichen Philosophie. Um 1828 ging in München sogar das Gerücht, Schelling würde demnächst das katholische Glaubensbekenntnis ablegen[147]). Selbst Sailer und sein Kreis erwartete von ihm das Heil, als er im Jahre 1804 seine letzte bedeutsame Wandlung durch Hinwendung zur Offenbarung vollzogen hatte[148]). Man muß bedenken, daß es für die Zeitgenossen nicht ganz leicht war, sofort das Unchristliche und Pantheistische in der Philosophie des deutschen Idealismus zu erkennen — geht ja selbst heute noch der Streit um das Problem „Idealismus und Christen-

---

[145]) In Dillingen war der bis zu seinem Lebensende begeisterte Anhänger Schellings Hubert Beckers (1806—1889) sein Lehrer; in München war er Schüler von Schelling selber. Vgl. I, Anm. 15.

[146]) Vgl. oben Anm. 1.

[147]) Jocham, Memoiren eines Obskuranten (s. I, Anm. 47), S. 90. Vgl. auch Borodajkewycz, a. a. O. (I. Anm. 5), S. 34. — Über Konversionsgerüchte bereits vor 1820 und Schellings Flucht aus München nach Erlangen vgl. ebda, S. 36.

[148]) Vgl. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik (s. I, Anm. 5), S. 58 f., 44 ff.; ferner Trefzger, Hermann: Joseph Weber, ein Philosoph der katholischen Romantik. Freiburg i. Br. 1933, S. 38 ff.; Borodajkewycz, S. 34 ff., 138 (Lit.); ebenso oben I, Anm. 6. — Über die Enttäuschung Sailers und über seine und Schlegels Bedenken wegen der Berufung Schellings an die Münchener Universität vgl. Borodajkewycz, S. 37 f. mit der hier angeführten Lit. — 1845 (l. Z. [26], S. 102) schreibt D., daß man von Schelling gehofft habe, er werde den Dämon Hegel beschwören und „die vom negativen Dämon Besessenen" heilen, bemerkt aber hierzu ironisch, „daß ihm wohl selbst das rechte Wort des Exorzismus fehlen möchte". Vgl. aber auch andrerseits D.s Hochschätzung für Schelling: I, Anm. 15.

tum“ [149]) —, zumal jene Philosophen, selbst ein Hegel, vor allem aber Schelling, sich durchaus als christliche Philosophen betrachteten und als solche auch gelten wollten [150]). Schelling gab sich sogar der Hoffnung hin, „daß die katholische Kirche die positive Philosophie [Schellings] gleichsam als kanonisch anerkennen werde“ [151]). Eduard von Hartmann bezeichnet darum jene „spekulativen Pantheisten“ als

[149]) Vgl. Heimsoeth, Heinz: Metaphysik der Neuzeit. München und Berlin 1929, S. 106; Fels, Philos. d. deutschen Idealismus, S. 256; ferner bes. Rademacher, Arnold: Religion und Bildung. Bonn 1933, S. 21 ff. (S. 34 Angabe der wichtigsten Literatur); ebenso Borodajkewycz, S. 137 (Lit.).

[150]) 1928 sucht Karl Fr. Göschel (1781—1861) in seinen „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis“ unter dem Beifall Hegels die Übereinstimmung der Hegel'schen Philosophie mit dem echten christlichen Glauben nachzuweisen (vgl. Moog, Willy: Hegel und die Hegelsche Schule. München 1930, S. 414 ff.). Joh. Georg Mußmann († 1833) rühmt in seinem „Grundriß der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie mit bes. Rücksicht auf die christliche Theologie“, Halle 1830, die Hegel'sche Philosophie sogar als „die höchste und beste unter den bisherigen Philosophien, deren schönstes Prädikat ist, christlich zu sein“ (vgl. Lauchert, Staudenmaier, S. 148); Staudenmaier nahm jedoch schon im folgenden Jahr in einer Besprechung dieses Buches (Theol. Qschr. 1831, S. 445—495) gegen diesen Irrtum Stellung (vgl. Lauchert, S. 146—149). — Schelling wollte das wahre Wesen des Christentums aufzeigen und mit seiner Philosophie ein „esoterisches Christentum“ und die Verkündigung eines „absoluten Evangeliums“ vorbereiten helfen (vgl. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Stuttgart u. Tübingen 1803; vgl. auch seine Streitschrift gegen Jakobi: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jakobi. Tübingen 1812, in der er sich gegen die „Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus“ wehrt). In seiner „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ erstrebt er eine bewußt christliche Philosophie für die „Johanneskirche der Zukunft“. Für viele seiner Schüler wurde er geradezu „der Führer zum Christentum“. Der Freisinger Professor für Moraltheologie Magnus Jocham (1808—93) fühlt sich sogar noch in seinen „alten Tagen zu innigsten Dank gegen Gott verpflichtet“, wenn er darüber nachdenkt, „wie damals mehrere Studierende durch diesen Lehrer [Schelling] zu einem gründlichen Erfassen der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten angeregt und für das Religiöse begeistert wurden“ (Memoiren, S. 120); er rühmt an Schelling den „heiligen Ernst“, mit dem er über Tatsachen der Offenbarung gesprochen, und die „Würde“, mit welcher er die Hl. Schrift behandelt hat (ebda, S. 121; vgl. S. 55 f., 118 f.). Führer zum Christentum wurde Schelling z. B. für Ernst von Lassaulx (vgl. Stölzle, Remigius: Ernst von Lassaulx (1805—61), ein Lebensbild. Münster i. W. 1904, S. 17, 80, 259 f.) und Constantin von Höfler (vgl. Borodajkewycz, S. 41, 44 ff.). — Vgl. auch Fels, Philos. d. deutschen Idealismus, S. 255 ff.

[151]) Zitat von Constantin von Höfler: mitgeteilt bei Borodajkewycz, S. 64; vgl. ebda, S. 124.

„naive Pantheisten, insofern sie den Gegensatz zum Pantheismus und Theismus nicht erkannten, um die Fiktion einer Übereinstimmung ihrer Philosophie mit dem wahren Inhalt des Christentums aufrecht zu erhalten“ [152]).

Bedenkt man dazu noch, daß in der gesamten katholischen Philosophie und Theologie dieser Zeit nach der Erstarrung der zum Teil in Rationalismus ausgearteten Scholastik des 18. Jahrhundert eine unsagbare Verwirrung herrschte, daß es keine feste allgemein anerkannte Terminologie mehr gab, daß man allenthalben nach einem tragfähigen philosophischen Boden für die Theologie Ausschau hielt, daß die ganze Zeit, in der D. lebte, „in ihren tiefsten Grundlagen verzweifelt war“ [153]), daß der geistige Zustand seiner Zeit von einer „allgemeinen Verwirrung aller Begriffe, von einer aufs höchste gesteigerten geistigen Anarchie“ [154]) beherrscht war, und daß es „in einer Zeit, die an allen Kriterien der Wahrheit irre geworden ist, schwer ist, den Charlatan von dem starken Geist zu unterscheiden“ [155]); wenn man das alles sich einmal klar gemacht hat, dann wird man erst ein Verständnis gewinnen für die Größe der Tat D.s, der als einer der allerersten das Unchristliche des deutschen Idealismus erkannte und offen bekämpfte. Schon 1840 — also kaum der Schule Schellings entwachsen — ist seine Abkehr von Schelling an Hand von Notizen in seinem Tagebuch [156]) nachweisbar. Ihren ersten für sein ganzes Leben und philosophisches Denken entscheidenden literarischen Ausdruck fand diese Abrechnung mit der neueren Philosophie, insbesondere mit Hegel, aber auch mit der Identitäts- und Naturphilosophie Schellings, überhaupt mit der ganzen

---

[152]) Hartmann, Eduard von: Geschichte der Metaphysik. 2. Teil (Ausgewählte Werke. Bd. XII, Leipzig 1900), S. 257 ff., 271, 280. — Vgl. auch Drews, Arthur: Die deutsche Spekulation seit Kant. 1. Bd., Berlin 1893, S. 52 ff., 125—281; ferner Heimsoeth, Metaphysik d. Neuzeit, S. 4 f.

[153]) Klage D.s in der 4. Münchener Vorlesung v. 14. 2. 1846 (IV. Med.: Siloah II., S. 802; Kastner, S. 416).

[154]) Die Rohmer'schen Phantasien. In: Histor.-polit. Blätter, 41. Bd. (1858), S. 629. Vgl. auch g. Z., S. 6 ff.

[155]) Rohmer'sche Phantasien, S. 630.

[156]) Kastner, S. 20.

idealistischen Richtung seit Cartesius, schon 1841 in der ersten gedruckten Arbeit D.s „Besondere Antwort auf eine allgemeine Frage ....“ [157]), die in Briefform großenteils eine Antwort an einen Hegelianer darstellt; im gleichen Jahr auch in dem Aufsatz gegen Hermes „Ueber das Verhältnis des hermesischen Systems zur christlichen Wissenschaft“ [158]) und in dem ungedruckten Dialog: „Antechristentum und Antichristentum“ [159]); also schon vor dem anonymen und wahrscheinlich von D. nicht ganz unbeeinflußten Aufsatz Döllinger's in den Histor.-polit. Blättern von 1843 „Die Schelling'sche Philosophie und die christliche Theologie“ [160]) und vor den drei Artikeln Kuhn's in der (Tübinger) Theologischen Quartalschrift „Die Schelling'sche Philosophie und ihr Verhältnis zum Christentum“ [161]). Vielleicht war er bei dieser Abrechnung mit der neueren Philosophie angeregt durch Staudenmaier, der bereits 1834 in seinem Werk über „Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit“ in dem Abschnitt „Über das Wesen der spekulativen Theologie“ gegen Hegel Stellung nahm [162]). Wahrscheinlich übte auch Günther, der schon

[157]) Histor.-polit. Blätter, 7. Jg. (1841), S. 333—353 (s. Kastner, S. 21 ff.; Fels, M. D., 47. (1934), S. 253 ff. — Vgl. hier vor allem die Auseinandersetzung mit der „dualistischen Philosophie seit Cartesius“ (S. 344), mit der „Denknotwendigkeit“ und dem „Pantheismus“ der neueren Philosophie (S. 349); auch die Gegenüberstellung Scholastik und Mystik — neuere Philosophie, die uns in den späteren Schriften immer wieder begegnet (S. 350).

[158]) Histor.-polit. Blätter, 7. Jg. (1841), S. 658—680 (s. Kastner, S. 25 ff.; Fels, M. D., 47. (1934), S. 257 ff.). — Vgl. hier bes D.s Kampf gegen „das Prinzip der Vernunft — Notwendigkeit“ (S. 661 f.).

[159]) Auszug bei Kastner, S. 26 ff. (Fels, M. D., 47. [1934], S. 260 ff.). — Vgl. hier bes. S. 29, vor allem S. 31 (gegen Schelling).

[160]) 11. Bd., S. 585—601, 753—769. Über diese entscheidende Absage an Schelling aus dem Görreskreis vgl. Funk, Von d. Aufklärung zur Romantik, S. 59; bes. Borodajkewycz, S. 17 f. Schelling selbst fühlte sich tief verletzt wegen dieses Aufsatzes (Borodajkewycz, S. 174). — Beachte auch oben I, Anm. 25.

[161]) 1. Artikel: Die negative Philosophie. In: 26. Bd. (1844), S. 57 bis 88; 2. Artikel: Die positive Philosophie. In: ebda, S. 179—221; 3. Artikel: Die Philosophie der Offenbarung: In: 27. Bd. (1845), S. 3—39.

[162]) S. 348 ff. (vgl. Lauchert, Staudenmaier, S. 207). Dieses Werk befindet sich unter Nr. 481 in D.s Bibliothek. Zu dieser Stellungnahme Staudenmaiers gegen Hegel kommen noch außer der bereits (Anm. 141) genannten Rezension von 1831 seine Besprechungen in den

1822 mit Hegel sich auseinandersetzte und 1824 mit Schelling abrechnete [163]), auf ihn einen Einfluß aus, wenn auch D. bereits von Anfang an in scharfem Gegensatz zu seinem Dualismus stand. Am meisten wird er wohl beeinflußt worden sein von seinem Lehrer Baader, der gerade 1839 seine „Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christentum" erscheinen ließ [163*]). Die Gegnerschaft D.s zur idealistischen Philosophie gewinnt aber an Bedeutung, wenn man bedenkt, daß er den Idealismus von innen heraus zu überwinden suchte und nicht nur von außen her durch Anlegen eines festen Maßstabes: selbst durch die Schule des Idealismus gegangen, überwindet er in sich selbst den Idealismus und kommt dadurch zu einem kritischen Realismus, wie er eigentlich erst in neuerer Zeit — auch in der Neuscholastik — zur Herrschaft gelangt ist. D. ist hiermit tatsächlich, wie Fels richtig urteilt, „der bedeutendste katho-

(Gießener) „Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie", in denen Staudenmaier seine entschiedene Gegnerschaft gegen Hegel und den Pantheismus bekundet (vgl. Lauchert, S. 165, 168 ff.); bes. die größere Abhandlung „Über den unpersönlichen Gott des Pantheismus und den persönlichen des Christentums; Oder über Pantheismus und christlichen Theismus" im gleichen Jahrb. 1. Bd. (1834), S. 259—339 (vgl. Lauchert, S. 171) und eine Besprechung von „Hegel's Vorlesungen über die Geschichte. Berlin 1837. Mit Rücksicht auf dessen Phänomenologie des Geistes. 2. Aufl. Berlin 1832." in: (Freiburger) Zeitschrift für Theologie. 1. Bd. (1834), S. 116—204 (vgl. Lauchert, S. 362). Ob freilich D. diese Besprechungen und den Aufsatz kannte, ist sehr fraglich. Staudenmaiers bedeutendes Hegel-Werk erschien jedoch erst später: Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie. Mainz 1844 (vgl. darüber Lauchert, S. 363—368, 391). — Seiner Enttäuschung über Schelling, auf dessen Rückkehr zum christlichen Theismus er noch 1834 und 1840 stark gehofft hatte (vgl. Lauchert, S. 172, 369), gab Staudenmaier 1842 Ausdruck in der Abhandlung „Über die Philosophie der Offenbarung von Schelling." in: (Freiburger) Zeitschrift für Theologie. 8. Jg., S. 247—416 (vgl. Lauchert, S. 370 f.).

[163]) Vgl. Winter, Geist. Entw. A. Günthers, S. 78 f. — D. hat sich schon sehr frühzeitig, bereits in Rosenheim und München (1837 bis 41), eingehender mit Günthers Schrifttum beschäftigt (vgl. Kastner, S. 18). Vgl. auch oben I, Anm. 22.

[163*]) Dieses Buch befindet sich unter Nr. 363 in D.s Bibliothek. — Über Baaders Verhältnis zu Hegel, dem er in der Zeit 1824—30 nach seinem Bruch mit Schelling sehr nahe stand, und von dem er erst seit 1830 immer mehr abrückte, obwohl er sich noch lange bemühte, seine Lehre vom absoluten Geist im Sinne eines höheren Theismus zu fassen, vgl. Sauter, Baader u. Kant, S. 550—563; Baumgardt, Fr. v. Baader, S. 257 ff., 271 f.

lische deutsche Denker des vorigen Jahrhunderts, der als Philosoph den Idealismus bekämpfte“[164]); denn er bekämpfte die idealistisch-pantheistische Philosophie nicht nur in den Resultaten, wie Günther, sondern suchte sie in der Wurzel anzugreifen[165]). Hierbei ging er aber durchaus selbständig vor, wie gerade seine Auseinandersetzungen mit anderen, die auch den Idealismus zu überwinden suchten, mit Baader, Günther und der immer mehr Einfluß gewinnenden Neuscholastik, bezeugen[166]).

Diese Tatsache muß festgehalten werden, wenn man D.s Philosophie, besonders auch seine Auffassung von der Theologie, verstehen will: alle Probleme sieht er, wie schon einmal betont, gleichsam nur aus dieser Perspektive heraus, aus einer ständigen Blickrichtung auf die Philosophie seiner Zeit, insbesondere des von Descartes ausgehenden Idealismus (Vernunftabsolutismus) und des von Baco von Verulam ausgehenden Empirimus und Materialismus, vor allem aber aus einer ständigen Auseinandersetzung mit Hegel und Schelling.

Der Umstand, daß man gerade diese Tatsache zu wenig berücksichtigt hat, ist auch zumeist schuld an dem Mißverständnis, mit dem man D. vielfach begegnete. Nur von dieser Blickrichtung auf den Idealismus, Pantheismus und Materialismus seiner Zeit aus sind seine Fragestellungen und Lösungsversuche zu verstehen. Darum muß man auch, wenn man D. gerecht werden will, sich immer wieder fragen: Welches ist seine Fragestellung, und zwar auf Grund seiner gesamten Geisteshaltung? Es wäre methodisch vollkommen verkehrt, wollte man, wie es leider oft geschehen, aus der eigenen Gedankenwelt heraus, z. B. aus der Gedankenwelt der Scholastik, an die Probleme herantreten, die D. beschäftigt haben, und die er zu lösen versuchte. Man muß vielmehr seinen Standort in D. selber nehmen, muß also mit den Gedanken D.s denken und mit seiner Terminologie sprechen lernen und sich ständig bewußt bleiben, daß alles

164) Fels, Philos. d. deutschen Idealismus, S. 259 f.
165) Vgl. Pr., S. 331; G.V. (Entwurf), S. 4.
166) Vgl. oben I, Anm. 16 u. 22; später S. 73 mit Anm. 23; ferner oben S. 38 ff.

andere, alle Interpretation seiner Gedankenwelt nur ein „Übersetzen" bleibt mit allen Mängeln einer „Übersetzung", die das Original niemals voll und ganz ersetzen kann. D. spricht die Sprache seiner Zeit: die Sprache Schellings und Hegels und Baaders, allerdings in einer sehr selbständigen Form. Aber es wäre verfehlt, aus der Sprache, aus dem Klang der Worte einen Schluß zu ziehen auf den Inhalt seiner Philosophie. Seine Sprache muß „übersetzt" werden in unsere Sprache, und der Inhalt seiner Gedanken, den er eben in seiner Sprache ausdrückt, muß in dem Sinn verstanden werden, wie ihn D. selber dachte, und darf nur diesem Sinn entsprechend, gemäß unserem durch unsere Zeit geformtem Denken wiedergegeben werden.

b) Deutingers Charakteristik der neueren Philosophie.

Es fragt sich nun: worin sieht D. das Wesen der neueren Philosophie, ihre Mängel und Irrtümer, aber auch ihre Vorteile?

α) Die Mängel und Irrtümer der neueren Philosophie.

αα) Ihre Mängel und Irrtümer im allgemeinen.

Negativ läßt sich „das Prinzip der neueren Philosophie einfach als das antischolastische bezeichnen" [167]). „Damit besteht es aber im wesentlichen in der Opposition gegen jede Autorität" [168]), und zwar im Sinn einer Unabhängigkeitserklärung der Vernunft von der Autorität, insofern diese den Anspruch erhebt, „ohne ihre beziehungsweise Abhängigkeit von der Autorität zu erkennen" [169]). Vor allem besteht das Prinzip der neueren Philosophie in der „Protestation gegen die Autorität der Offenbarung und der Kirche" [170]), dadurch aber in der „Ausschließung der Freiheit und des Glaubens von der prinzi-

[167]) Pr., S. 1.
[168]) Fr. v. B., S. 92; Pr., S. 400; n. R. (g. Z.), S. 218, 225 f.
[169]) Pr., S. 390; D. A., S. 15.
[170]) Pr., S. 370; vgl. St. R. (76), S. 301; Fr. v. B., S. 92, 166 f.

piellen Bestimmung der Erkenntnis und Wissenschaft" und in der „einzigen Begründung der Erkenntnis auf die notwendige natürliche Grundlage des Wissens allein" [171]). Darum ist auch die ganze neuere Philosophie seit Cartesius und Baco „eine dem Prinzip nach protestantische" [172]), die nur dadurch überwunden werden kann, daß die Philosophie wieder katholisch wird, d. h. „wieder zum Prinzip der Autorität" zurückkehrt [173]).

Positiv, d. h. ihrem Verhältnis zum Erkenntnisvermögen nach [174]), besteht somit das Wesen der neueren Philosophie in der subjektiven, unbeschränkten „Emanzipation der Vernunft" [175]), die sich, entsprechend dem verschiedenen Ausgangspunkt in der Bestimmung des Verhältnisses der Vernunft zur sinnlichen Erfahrung, in zwei Richtungen teilt [176]): 1) In der von Baco ausgehenden Richtung wird die Vernunfttätigkeit dadurch von aller Autorität emanzipiert, daß sie mit Hilfe der induktiven Methode sich nur auf sinnliche Erfahrung gründet, hiermit aber von der sinnlichen Wahrnehmung, in letzter Instanz von der Materie abhängig wird, weshalb diese Richtung notwendig vom Empirismus zum Sensualismus führt und schließlich zum Materialismus, der alle metaphysische Erkenntnis leugnet und nur die praktische Seite der Wissenschaft anerkennt, also letztlich „unwissen-

---

171) Pr., S. 18; vgl. ebda, S. 449: Gerade weil sie sich dem Glauben gegenüber auf die natürliche Voraussetzung stützte, „fand sie den Übergang zum Glauben und zum freien Inhalt des Wissens nicht".

172) Fr. v. B., S. 166, 168 f. Vgl. auch k. St. (54), S. 213: „Die erste Protestation war die erste Infallibilitäts-Erklärung der Subjektivität gegenüber der Objektivität .... Der Protestantismus ist daher der Schlußpunkt aller Häresien"; ebda, (55), S. 218: „Zuerst negierte man den Papst, dann das Concilium, dann die Kirche als katholische überhaupt, und bald kam man dazu Christus und die Erlösung, dann auch die Schöpfung und zuletzt Gott und das eigene Leben selbst zu leugnen. Auf diesem letzten Negationspunkt des an sich allen Inhalt über Bord werfenden Protestierens steht die höchst freisinnige Jung-Hegel'sche Schule, die es im Negieren zu wirklich überraschender Gewandtheit gebracht hat."

173) Pr., S. 381.

174) Pr., S. 2.

175) Pr., S. 370, 380, 382.

176) Vgl. zum folgenden: Pr., S. 371 ff.; g. Z., S. 10 ff.; Pr., S. 43 f.; auch Fr. v. B., S. 92.

schaftlicher Skeptizismus" ist[177]). 2) In der von Descartes ausgehenden Richtung dagegen wird die Vernunfttätigkeit dadurch von aller Autorität befreit, daß mit Hilfe einer spekulativen Methode[178]) alles, schließlich auch alle sinnliche Erfahrung, auf rein subjektive Vernunftanschauung gestützt und daraus abgeleitet wird, und zwar aus notwendigen Denkgesetzen. Die Vernunfttätigkeit wird somit auch von der sinnlichen Wahrnehmung emanzipiert: die Sinneserkenntnis wird ganz und gar von der Vernunft abhängig gemacht, so daß „die Vernunft das alles in sich beschließende, also auch alle Erkenntnis und alles Sein aus sich erzeugende Prinzip" ist[179]). Resultat dieser Form der Emanzipation der Vernunft von aller Autorität ist also ein bei Hegel aufs höchste gesteigerter „spiritualistischer Vernunftabsolutismus"[180]), der nur zu einer Reihe von Hypothesen kommen kann und es unternimmt, „alles durch Vernunft zu erklären, ohne den Zusammenhang der Vernunft mit den Dingen selbst erklären zu können", schließlich aber in einen „unberechtigten Dogmatismus" ausartet[181]). Dieser spekulative Vernunftabsolutismus, der in Hegel die allerletzte Konsequenz gezogen hat, indem bei ihm „das Denken zugleich zum Endpunkt, Ziel und Inbegriff alles Seins und Erkennen erhoben" wird[182]), also die „Metaphysik selbst gänzlich von der logischen Vernunftform verschlungen" wird[183]); diese „Verabsolutierung der Vernunft"[184]) ist es vor allem, die D. Zeit seines Lebens nach allen Richtungen hin besonders bekämpft. Diese Tatsache muß darum auch stets festgehalten werden, wenn man die Problematik D.s verstehen will. — In Kant, der beide von Baco und Descartes ausgehende Bewegungen zu vereinigen strebte, sieht er wegen seines „Vernunft-Formalismus"[185]), bei dem „die Form über den Inhalt entschei-

[177]) g. Z., S. 11.
[178]) Vgl. Pr., S. 143.
[179]) Pr., S. 372.
[180]) Fr. v. B., S. 92.
[181]) g. Z., S. 11.
[182]) Pr., S. 205.
[183]) g. Z., S. 13.
[184]) Pr., S. 206.
[185]) Pr., S. 132 f.

det“ [186]), nur einen Schrittmacher für diesen einseitigen Vernunftabsolutismus [187]).

ββ) Der Grundirrtum der neueren Philosophie.

Darin besteht aber „der Grundirrtum der neueren Philosophie“ [188]), daß sie die Beziehung des Gegenstandes zum Erkenntnisvermögen mit dem Gegenstand selbst verwechselte, den Begriff mit der Substanz, und darum das Denken mit dem Sein identifizierte [189]) und die Vernunft zur Quelle der Erkenntnis und schließlich auch des Seins machte [190]); daß sie den Grund mit der Eigenschaft verwechselte („Grund statt Eigenschaft“!) und darum „die subjektiv gesetzte Eigenschaft, die Beziehung zum Subjekt, für die objektive, dem Gegenstand an sich zugehörige Qualität nahm“, „die Form zu ihrem Inhalt hatte“. Die neuere Philosophie kam darum auch „nie über das Subjekt hinaus“, „kam nicht zum objektiven und realen Erfassen der Gegenstände“ (während die Scholastik „nicht zum subjektiven und allgemeinen Prinzip kam, sondern bei den Merkmalen des Unterschiedes stehen blieb“); sie hatte somit auch „gar keinen unterschiedlichen, wirklichen und realen Inhalt, und also auch keine wirkliche Form, da eine Form ohne Inhalt auch keine reale Form mehr ist“ [191]). Und das alles „durch Aufheben des von der Scholastik festgehaltenen Prinzips der Autorität und Freiheit“ [192]).

[186]) g. Z., S. 12.

[187]) Vgl. Pr., S. 117—141; g. Z., S. 44—53; Pr., S. 373 f.; g. Z., S. 12.

[188]) Vgl. zum folgenden: Pr., S. 208 f., 388 f., 524 f.; ferner D. A., S. 15; VII. Med. (7. Vorlsg.: 21. 12. 46) Siloah II., S. 875 ff.; IX. Med. (9. Vorlsg.: 4. 1. 47) Siloah II., S. 924 ff.

[189]) Pr., S. 374.

[190]) Vgl. Pr., S. 116: Die Vernunft steht „somit im Begriffe, ihr eigenes Fundament zu untergraben“; S. 206; S. 207: bloß eine Fiktion, „wenn die Vernunft erklärt, ihre eigene Bewegung sei alles, was ist, und alles andere außer dieser Bewegung sei ebenso wenig wirklich als vernünftig“; S. 375: „Das Individuum nur ein vorübergehender Durchgangsmoment der absolut sich selbst entfaltenden Vernunft .... ohne eigene unsterbliche Persönlichkeit“. — Gegen die Erklärung der Vernunft als „absolute Quelle der Erkenntnis“ vgl. bereits Ppd., S. 14 f.

[191]) Pr., S. 389; vgl. ebda, S. 208 f.: der Absolutismus der Vernunft „wesentlich unvernünftig“.

[192]) Pr., S. 389.

Hiermit hängt auch zusammen der Grundfehler von der „Vernunft-Notwendigkeit“ [193]). D. versteht aber diesen Begriff hier nicht im subjektiven und relativen Sinn hinsichtlich der Denkbewegung als einer notwendigen Voraussetzung („notwendiger Grund“) für alles Denken (aber nicht einzige und erste!) [194]). In diesem Zusammenhang meint er vielmehr die Vernunft-Notwendigkeit im objektiven und absoluten Sinn, insofern von der Erkenntnis alle Freiheit ausgeschlossen [195]), also die Erkenntnis nur unter den blinden Zwang der Notwendigkeit [196]) gestellt wird [197]); insofern alles nur auf notwendige Ursachen (Causalnexus!) und notwendige Vernunftbestimmungen zurückgeführt wird [198]), so daß schließlich alle Dinge nur „notwendige Produktion .... durch die allgemeine und Reproduktion .... durch die individuelle Vernunft“ sind [199]), die Vernunft also nicht mehr Grund der Erkenntnis, sondern Ursache, Quelle aller Erkenntnis ist [200]), letztlich der Grund (etwas Subjektives) mit der Eigenschaft (etwas Objektives) verwechselt wird („Grund statt Eigenschaft“!) [201]).

In dieser Verwechslung von Subjektivität und Objektivität ist auch der Pantheismus der neueren Philosophie

---

[193]) Vgl. Pr., S. 30, 42 f., 102 f., 371, 448, 450, 524; g. Z., S. 12 f.; n. R. (g. Z.), S. 225; R. u. W., S. 112, 118.

[194]) Vgl. Pr., S. 101 f.; g. Z., S. 179 ff., 183: „Die Denknotwendigkeit muß anerkannt, oder es muß jede Wissenschaft geleugnet werden. Mit der Anerkennung des Gesetzes ist aber das Hinausgehen über dasselbe zu einem höheren Prinzip nicht abgeschnitten, sondern eigentlich erst gefordert.“ Dieses höhere Prinzip geht dem Denken als „ein das Denken in Bewegung setzendes Motiv“ voraus: der Wille. Über den Willen als „Erkenntnisprinzip“ vgl. später II. Kapitel.

[195]) Vgl. Pr., S. 30, 103.

[196]) d. h. dem Gesetz der Kausalität unterworfen, „in den Kausalnexus verflochten“ (vgl. D. L., S. 340 ff., 362 ff.).

[197]) Pr., S. 371.

[198]) Vgl. n. R. (g. Z.), S. 225: „alle und jede Bewegung des Geistes einer absoluten Vernunftnotwendigkeit untergeordnet“.

[199]) R. u. W., S. 112; vgl. ebda, S. 118; alle Erkenntnis „bloße Entfaltung der Vernunft mit innerer Notwendigkeit“.

[200]) Dagegen nimmt D. bereits in Ppd., S. 14 f., Stellung.

[201]) Vgl. oben S. 41; ferner Pr., S. 32 ff., bes. S. 35 f.: „Verwechslung des subjektiven Verhältnisses unserer Begriffe mit dem objektiven“; die neuere Philosophie nimmt den Grund der Erkenntnis gleich für die Eigenschaft der Dinge. Die historische Wurzel für diese Verwechslung sieht D. in der Philosophie von Leibniz (Pr., S. 102 f.).

begründet [202]): „Man verband alles mit Notwendigkeit, allein man unterschied nicht die Subjektivität und Negativität in dieser Notwendigkeit von ihrer Objektivität“ [203]).

Infolge der Identifikation von Vernunft und Sein ist auch „alle freie, von außen den Menschen verkündete, durch das Wort und den Glauben vermittelte Offenbarung aus der Vernunft ausgeschlossen“ („ihr innerstes Leben ist Gottesbewußtsein“). „Die Erlösung ist eine Erhebung des Menschen über das Naturbewußtsein zum Bewußtsein der Göttlichkeit seiner Natur. Die Menschwerdung Gottes ist eine Gottwerdung des Menschen.“ Die Religion „besteht in diesem dem Menschen innewohnenden Gottesbewußtsein“. „Das Christentum mußte als geoffenbarte Religion abgelehnt werden.“ [204]) Die ganze neuere Philosophie ist also in ihren Resultaten „wesentlich un- und anti-christlich .... und ebenso wesentlich un- und anti-katholisch“, damit aber „zugleich auch unvernünftig“ [205]).

β) Die Errungenschaft der neueren Philosophie.

Trotz aller dieser schweren Irrtümer und grundlegenden Fehler sieht aber D. in der neueren Philosophie auch eine große Errungenschaft gegenüber der Scholastik, vor allem in ihren neuen Problemstellungen: in der „Forderung der Nachweisung des notwendigen Zusammenhanges aller Behauptungen der Wissenschaft untereinander und in ihrer Einheit mit dem Erkenntnisvermögen“ [206]), also in dem Versuch der „Nachweisung des

---

[202]) VII. Med. (7. Vorlsg.: 21. 12. 46), Siloah II., S. 877 ff.; vgl. auch G. V. (Entwurf), S. 4 f.; letztes Resultat: „Identifikation des Geistes und der Materie, des Subjektes mit dem Objekt, des Seins und Denkens“. Vgl. S. L., S. 142 ff., 144; Pr., S. 230; n. R. (g. Z.), S. 194 f.

[203]) VII. Med., Siloah II., S. 877: „Was für das Denken notwendig ist, ist es nicht an sich“. D. läßt darum auch den scholastischen Begriff von Gott als dem „ens absolute necessarium“ nur gelten im Sinn von „ens absolutum, necessarie cogitandum“ (IV. Med. , Siloah II., S. 804, VII. Med., Siloah II., S. 880; ebenso D. L., S. 340 f.).

[204]) Pr., S. 375; vgl. auch n. R. (g. Z.), S. 194 f.

[205]) Pr., S. 376 f.

[206]) Pr., S. 524.

notwendigen Zusammenhangs des denkenden Subjektes mit den Objekten der Erkenntnis und der vollständigen subjektiven Wissenschaft der Erkenntnis“[207]), somit in dem Suchen nach einem „subjektiven und allgemeinen Erkenntnisprinzip“[208]) und in der Untersuchung des „natürlichen Fundaments der Erkenntnis“[209]), des „Erkenntnisgrundes“[210]), überhaupt in der Anerkennung des Gesetzes von Grund und Folge in der Erkenntnis[211]).

Diese Problemstellungen der neueren Philosophie sind nach D. ein wesentlicher Fortschritt gegenüber der Scholastik. Freilich gesteht er rückhaltlos zu, daß ihre Lösungsversuche einseitig und darum falsch waren. Er fordert deshalb vom Philosophen, wie überhaupt von jedem Menschen, daß er „durch Überwindung der Einseitigkeit und des Irrtums zur positiven Erkenntnis der Wahrheit gelange“[212]). Die neuere Philosophie hatte noch nicht diese positive Erkenntnis der Wahrheit gebracht. Sie hatte aber wichtige neue Probleme gestellt. Ihre Lösung unter Vermeidung aller Einseitigkeit zu versuchen, ist nun Aufgabe einer neuen, einer wahrhaft christlichen, katholischen Philosophie und Theologie. In der bisherigen katholischen Philosophie und Theologie sieht D. diese neue Aufgabe entweder überhaupt noch nicht in Angriff genommen oder nur ungenügend behandelt. Darum fordert er eine Reform der Philosophie und Theologie.

---

[207]) Pr., S. 415; vgl. auch g. Z., S. 10, 28.

[208]) Pr., S. 387: die neuere Philosophie hat lediglich dieses subjektive Erkenntnisprinzip falsch bestimmt, in dem sie die Vernunft zur Quelle der Erkenntnis machte; vgl. darüber später II. Kapitel.

[209]) Pr., 42 f.: „ein bisher gar nicht untersuchter Gegenstand“!

[210]) Pr., S. 43: Fehler der neueren Philosophie war aber, daß sie bei der Untersuchung der „Bestimmung des Verhältnisses der Vernunft zur sinnlichen Anschauung“ stehen geblieben ist.

[211]) Pr., S. 103; vgl. auch Pr., S. 30: Gesetz der Denknotwendigkeit: die neuere Philosophie mache nur den Fehler, daß sie die subjektive Bedeutung dieses Gesetzes mit der objektiven verwechselte.

[212]) Pr., S. 87.

III. Deutingers Streben nach einer Synthese von scholastischer und neuerer Philosophie als Grundlage für eine neue Theologie.

1. Deutingers Streben nach Einheit in seiner zeit- und geistesgeschichtlichen Bedingtheit.

Die Stellung Deutingers zur scholastischen und neueren Philosophie ist grundlegend für sein ganzes philosophisches und theologisches Denken. Er will nämlich beide zu einer höheren Einheit verbinden. Die Not der Zeit drängt ihn hierzu. Sie stellt ihm die Lebensaufgabe: in allem immer nach Einheit zu streben durch Versöhnung wirklicher oder vermeintlicher Gegensätze[1]), besonders durch Versöhnung von Glauben und Wissen, und zugleich nach Verlebendigung des christlichen Bewußtseins durch Erforschung des Wesens und der Bedeutung der „Glaubenskraft" als solcher und durch Betrachtung der „Wahrheiten der christlich-katholischen Lehre sowohl im inneren Zusammenhang der einzelnen Lehrsätze als auch im Zusammenhang derselben mit der menschlichen Natur"[2]), d. h. durch Darstellung der geoffenbarten Wahrheit „als Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes"[3]).

Bei einem so selbständigen Geist wie D. ist es also nicht bloß Zeichen einer Beeinflussung, bezw. Anregung von Seiten der romantischen „Gegensatzphilosophie"[4]), sondern vielmehr Ausdruck eines wirklich inneren Erfaßtwerdens von der Not der Zeit und eines ganz starken Sendungsbewußtseins, wenn er gegenüber einer allenthalben zutage tretenden Zerrissenheit und Gegensätzlichkeit sein ganzes Denken auf Versöhnung von Gegensätzen abgestimmt hat und überall die wahre Synthese von

[1]) In der Vorrede zu Gr. Ph. I., S. XXXVIII schreibt D.: „Gerade die obschwebenden Gegensätze der Zeit verlangen eine wissenschaftliche Ausgleichung, die nur durch ein neues beiden Gegensätzen gleiches Recht zuwiegendes Prinzip errungen werden kann."

[2]) A. Gl., 1. u. 6. Vortrag.

[3]) A. Gl., 1. Vortrag; vgl. auch G. Ü. I., S. 18.

[4]) Vgl. Dempf, Alois: Görres spricht zu unserer Zeit. Freiburg 1933, S. 34 ff., 90 ff., 121 ff.

Thesis und Antithesis sucht. Diese Synthese versteht er aber nicht im Sinn des panlogischen Dreitakts Hegels, der Selbstentwicklung des Geistes [5]), sondern im Sinn einer Ausgleichung und Verbindung der Gegensätze in einem „höheren Dritten", in einer „höheren Einheit", in einer „vermittelten Einheit", die aus der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich hervorgeht [6]), in der die Wahrheitskeime beider Gegensätze sich organisch verbinden, um sich dann voll entfalten zu können, in der alles Extreme und darum Falsche ausgeschlossen bleibt [7]). Darum betont D. überall mehr das Verbindende und nicht so sehr das Trennende. Aus diesem Grunde erstrebt er auch eine neue christliche Philosophie und eine neue Theologie, die Scholastik und neuere Philosophie zu einer höheren Synthese vereinigen: Wir stehen „jetzt an einem Punkt, wo aus der Vergleichung mit einer doppelten Vergangenheit die Stellung der Gegenwart uns klar werden kann und muß. Wir können uns vor der Einseitigkeit der Bewegungen sicher stellen und können das Positive und Wahre, was an beiden ist, für uns fruchtbringend machen. Die rechte Mitte liegt also nicht darin, daß wir beide Zeiten, die eben verschwindende und die längst entschwundene, aneinander hetzen, daß sie sich in ihrer gegenseitigen Negation einander verschlingen wie die beiden Löwen in der Fabel, sondern daß sie in ihrer gegenseitigen Umarmung uns eine neue Zeit erzeugen." [8]) Er erstrebt als Philosophie der Zukunft eine spekulative Philosophie, die eine höhere Einheit von der analytischen Philosophie der Scholastik und der synthetischen Philosophie der neueren Zeit darstellt [9]).

---

[5]) Über die Stellung D.s zur Hegel'schen Dialektik vgl. Pr., S. 170 ff.; bes. 194 ff., 368 (Hegel'sche Trilogie im Verhältnis zu Baaders Ternar), 281.

[6]) Vgl. VIII. Med. (8. Vorlsg.: 22. 12. 46), Siloah II., S. 904.

[7]) Der Ternar als philosophische Methode bei D. müßte allerdings einer eigenen eingehenden Untersuchung vorbehalten bleiben.

[8]) VII. Med. (7. Vorlsg.: 21. 12. 46), Siloah II., S. 901.

[9]) D. L., S. 278 ff., bes. S. 280 f. Zugleich erstrebt er hiermit auch das höhere Dritte der Gegensätze innerhalb der Scholastik (Thomas — Scotus): vgl. D. L., S. 282. — Dasselbe Streben zeigt sich beim Nachfolger D.s in Dillingen Alois Schmid: vgl. Werner, G. k. Th., S. 628;

Die gesamte christlich-katholische Wissenschaft, vor allem die katholische Philosophie und Theologie standen im 19. Jahrhundert im Zeichen einer gewaltigen Umwälzung und Neuorientierung. „Restauration" war das allgemeine Ziel. Aber die Wege, auf denen man diese katholische Erneuerung zu erreichen suchte, waren meist sehr verschieden. Nicht selten führte diese Verschiedenheit sogar zu den erbittersten gegenseitigen Kämpfen. Als die zwei wichtigsten philosophisch-theologischen Restaurationsbewegungen in der ersten Hälfte und um die Mitte des 19. Jahrhunderts [10]) gelten nun einerseits die von Franz v. Baader ausgehende Bewegung in München [11]), andererseits die von Anton Günther und Johann Heinrich Pabst ausgehende und beeinflußte Bewegung Friedrich Schlegel's in Wien [12]). Die katholische Erneuerungsbewegung in Tübingen war hauptsächlich eine theologische [13]). Dazu kommt nun auch die vor allem seit der Jahrhundertmitte sich immer mehr in den Vordergrund drängende und schließlich tonangebende Restaurationsbewegung der Neuscholastik [14]). Zu beachten ist, daß alle diese Bewegungen gleichzeitig nebeneinander herlaufen.

In diese geistige Situation ist nun D. hineingestellt. Keiner dieser philosophisch-theologischen Erneuerungsbewegungen schloß er sich restlos an [15]). Er wollte vielmehr über ihnen stehen und eine neue positive christliche Philosophie aufbauen [16]), die ein tragfähiges Fundament für die Theologie bilden kann. Ist ihm auch dieser Neubau nicht in allem geglückt — er selbst war sich dessen wohl bewußt, daß er nur Vorarbeiten hierzu leisten

---

Schmid, Alois: Die thomistische und skotistische Gewißheitslehre. Dillingen 1859.

[10]) Vgl. Winter, Geist. Entw. A. Günthers, S. 201.

[11]) Vgl. Kapfinger, Der Eoskreis (s. I, Anm. 5), S. 8 ff. 13—16; Schmid, Wissenschaftliche Richtungen, S. 16 ff.; Werner, G. k. Th., S. 443 ff.; Lakner, Kleutgen (s. I, Anm. 10), S. 176; ferner oben I, Anm. 7.

[12]) Winter, Geist. Entw. A. Günthers, S. 31 ff., 125 ff.

[13]) Vgl. oben I, Anm. 8.

[14]) Vgl. oben I, Anm. 10.

[15]) Vgl. oben S. 3 f.

[16]) Vgl. Pr., S. 332; 296, 306.

könne [17]) —, und konnte er sich auch in vielem nicht aus den Fesseln seiner Zeit mit ihren mannigfachen Irrtümern ganz befreien, so ist aber doch schon der Mut und das kraftvolle Sendungsbewußtsein, mit dem er ans Werk ging, bewundernswert, und vor allem auch die Zähigkeit, mit der er allen Angriffen und Verdächtigungen zum Trotz den einmal als richtig erkannten Weg ging und in einem ständigen Ringen um die Bewältigung der Probleme sein Werk fortsetzte. Deutinger will also im Grunde nichts anderes, als das für seine Zeit leisten, was ein hl. Augustinus und ein hl. Thomas von Aquin für ihre Zeit geleistet haben [18]): wie diese die heidnisch-antike Philosophie mit der Lehre des Christentums organisch verbanden, so will er die christliche Philosophie und Theologie des Mittelalters mit der zum größten Teil unchristlich gewordenen Philosophie der Neuzeit wieder versöhnen und daraus als ein organisches Gebilde (nicht eklektizistisches Gemengsel; „nicht indifferente Mitte, sondern höhere Einheit"!) [19]) die wahre christliche Philosophie schaffen.

D. erstrebt eine Philosophie, die „der spekulativen Methode ebenso wie der induktiven, der scholastischen Philosophie ebenso wie der modernen gerecht wird, welche das Wahre einer jeden derselben in sich aufzunehmen und jede Einseitigkeit von sich auszuschließen im Stande ist". Wie weit er aber mit diesem Streben von jedem Eklektizismus entfernt ist, zeigt seine Forderung, daß jene Philosophie „wieder eine prinzipiell begründete und in sich aus einem einheitlichen Prinzip organisch sich entwickelnde Wissenschaft sein" müsse [20]). Die Restauration der Philosophie kann nur in einer „prinzipiellen Restauration" bestehen [21]). Sowohl bei der Scholastik, wie auch bei der neueren Philosophie schied er darum, wie wir gesehen haben, scharf zwischen deren Schwäche und Stärke, zwischen deren Vorzügen und Nachteilen, zwischen Wahrem und Falschem.

---

[17]) Vgl. Kastner, S. 457 f. (s. oben I, Anm. 36).
[18]) Vgl. G. Ü. I., S. 202 f. (s. oben S. 48 f.).
[19]) Vgl. Pr., S. 229, 420.
[20]) n. R. (g. Z.), S. 230.
[21]) Vgl. Pr., S. 391; 382, 395, 526; n. R. (g. Z.), S. 209.

Nur das Wahre, Starke aus beiden Gegensätzen, unter Vermeidung aller Einseitigkeit, soll zur höheren Einheit verbunden werden [22]).

Wie selbständig und überaus sorgfältig D. hierbei zu Werke ging, zeigt vor allem seine — übrigens auch für das Verständnis seines gesamten philosophischen Denkens sehr aufschlußreiche — kritische Auseinandersetzung mit den beiden großen katholischen Vertretern der Reaktion gegen die Emanzipation der Vernunft und gegen den Pantheismus der neueren Philosophie, den geistigen Mittelpunkten der zwei großen philosophisch-theologischen Restaurationsbewegungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Anton Günther und Franz v. Baader [23]), zumal beide nach seinem eigenen Geständnis im Grunde das gleiche Streben hatten wie er selbst, nämlich „die Philosophie nach den Prinzipien der christlichen Glaubenslehre umzugestalten" [24]). An beiden hat er auszusetzen, daß sie in ihren Resultaten von denen der neueren Philosophie eigentlich nicht losgekommen seien, und zwar Günther weniger als Baader. Gerade diese kritische Auseinandersetzung beweist aber auch, daß man D. nicht ohne weiteres der Baader-Schule zurechnen darf [25]), wenn auch zugegeben werden muß, daß Baader, den er ungemein schätzte [26]), für ihn vielleicht der einflußreichste Lehrer während seiner Münchener Studienjahre gewesen ist, daß er viel Anregungen von ihm empfing und vielfach seinen Gedanken nahe steht.

---

[22]) Pr., S. 395 ff.; vgl. ebda, S. 390, 414; ebenso D. L., S. 282: „Eine historisch spekulative Entwicklung wird nicht erst bei Cartesius anfangen, sondern lange vor ihm mit den christlichen Vätern beginnen müssen. Damit ist aber erst der wirkliche Ausgangspunkt der wahrhaft spekulativen Methode, der philosophischen Wissenschaft errungen."

[23]) Vgl. Pr., S. 370 f., 377 ff.; g. Z., S. 136 ff., 140 ff. — Über Günther: Pr., S. 310—337; g. Z., S. 116—121; G. V. (Entwurf), S. 4; vgl. oben I, Anm. 22. — Über Baader: Pr., S. 337—370; Fr. v. B. (Hist.-pol. Bl., 11. Bd. [1857], S. 85—105, 165—178); g. Z., S. 121—124; vgl. oben I, Anm. 16.

[24]) Pr., S. 332. — Auf eine genauere Analyse dieses gleichen Strebens kann hier jedoch nicht eingegangen werden.

[25]) Vgl. z. B. Winter, Geist. Entw. A. Günthers, S. 201; Grabmann, G. k. Th., S. 216.

[26]) D. schätzte Baader als den „erfindungsreichsten aller deutschen Philosophen" (Pr., S. 339), bei dem im einzelnen „mehr zu lernen ist als bei allen Zeitgenossen"; denn „er öffnet tausend neue An- und Aus-

2. Deutingers Versuch einer Synthese im einzelnen.

Es erhebt sich nun die Frage: Wie versucht D. jene Synthese zwischen Scholastik und neuerer Philosophie? Was will er beiden entnehmen, um es seiner positiven christlichen Philosophie einzubauen?

Aus der Scholastik muß eine neue Philosophie vor allem das „Prinzip der Autorität in der Erkenntnis" („Prinzip des freien Zusammenhanges mit den freien Objekten der Erkenntnis durch Glaube und Liebe") [27]) übernehmen, d. h. die Anerkennung der „Abhängigkeit der Vernunft von der Offenbarung und Autorität"; aber dazu muß sie auch, was die Scholastik nicht getan, „ihre beziehungsweise Abhängigkeit von der Natur und Unabhängigkeit der eigenen Bewegung gehörig ermitteln" [28]).

Ebenso muß eine neue positive christliche Philosophie auch aus der neueren Philosophie das Wahre herausnehmen und für sich wertvoll machen. Allerdings ist D. durchaus der Überzeugung, daß es „ein vergebliches Bestreben" wäre, „auf die Prinzipien der modernen Philosophie eine christliche Wissenschaft gründen zu wollen", daß also der Christ die Zeitphilosophie, so wie sie ist, nicht brauchen kann [29]). Dennoch sucht er nach dem auch in der neueren Philosophie verborgenen wahren Kern, der freilich infolge ihrer „Einseitigkeit" meist bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist. Wenn sie auch wegen ihrer falschen Vernunftemanzi-

---

sichten, die allen anderen verborgen geblieben sind (Pr., S. 362 f.). Ferner anerkannte er bes., daß Baader „dem pantheistisch-naturalistischen Vernunftprinzip das des ethischen und religiös-christlichen Lebensbewußtseins" entgegensetzte (Fr. v. B., S. 105), und rühmte ihn darum als einen „Vorläufer einer christlichen Philosophie" (Pr., S. 363), ja geradezu als den „ersten vorragenden katholischen Philosophen der neueren Zeit" (Fr. v. B., S. 169).

[27]) Pr., S. 414.

[28]) Pr., S. 390.

[29]) Pr., S. 395 f.; vgl. G. V. (Skizze): hier gibt D. in einer Randbemerkung mit Bleistift als „Gründe der Nichtübereinstimmung" von Theologie und gegenwärtiger Philosophie an (mit Ergänzungen wiedergegeben): 1. Ihre Zerfahrenheit, 2. ihre Übereinstimmung untereinander: der Pantheismus, 3. ihre Wurzel: die Emanzipation der Vernunft, 4. ihr Prinzip: der Dualismus, welcher notwendig zum Absolutismus führt.

pation zu falschen und antireligiösen Resultaten gekommen ist, so ist sie eben doch nicht in allem ganz falsch und darum nicht gänzlich zu verwerfen [30]). Dieses Wahre der neueren Philosophie findet nun D. zunächst in ihrem „Prinzip der Naturnotwendigkeit in der Erkenntnis", d. h. in der Forderung der „Nachweisung des notwendigen Zusammenhanges des denkenden Subjektes mit den Objekten der Erkenntnis und der vollständigen subjektiven Gewißheit der Erkenntnis" [31]), dann aber auch umgekehrt vor allem in der Forderung der „Nachweisung des notwendigen Zusammenhanges aller Behauptungen der Wissenschaft untereinander und in ihrer Einheit mit dem Erkenntnisvermögen" [32]) und damit zugleich in der Anerkennung der „Unabhängigkeit der Vernunft als wesentliche Bedingung der menschlichen Erkenntnis" [33]); dazu müßte freilich auch, was in der neueren Philosophie nicht geschah, eine Erklärung ihrer „beziehungsweisen Abhängigkeit von der Autorität" kommen. Die größte Errungenschaft der neueren Philosophie für den Neubau einer christlichen Philosophie sieht aber D., wie schon einmal betont, hauptsächlich in ihrer Anerkennung eines „subjektiven Erkenntnisprinzips", die freilich nicht zur „Einseitigkeit des spekulativen Verfahrens" führen darf, d. h. zu einem „ausschließlichen Festhalten an der subjektiven Allgemeinheit der Begriffe und an der unbedingten Notwendigkeit der Erkenntnis", sowie zu einer „daraus durch dialektische Kunstgriffe abgeleiteten Folgerung einer objektiven Bedeutung der subjektiven Begriffsbestimmungen" [34]).

Ferner fordert D. als Grundlage für eine neue positive christliche Philosophie, die zwischen und über den Gegensätzen der Scholastik und der neueren Philosophie „eine höhere Mitte" herstellen soll [35]), eine „wirklich synthetische Methode" [36]). Diese besteht vor allem in

[30]) Pr., S. 395 f.
[31]) Pr., S. 414; vgl. auch ebda, S. 396.
[32]) Pr., S. 524 (subjektive Notwendigkeit, aber nicht objektive Notwendigkeit!); vgl. oben S. 40 f. u. S. 67 f., bes. später II. Kapitel.
[33]) Pr., S. 390.
[34]) Pr., S. 396.
[35]) Pr., S. 390; vgl. ebda, S. 397 f., 414 f.
[36]) Pr., S. 415. Vgl. auch ebda, S. 140: durch sein Streben nach der „eigentlichen synthetischen Methode" knüpft er zwar an Kant an, sucht

der Anerkennung „sowohl der Unabhängigkeit als der Abhängigkeit der Vernunfttätigkeit", insofern der Mensch „der Autorität wie der Naturentwicklung gegenüber frei und unfrei, abhängig und unabhängig zugleich" ist [37]), dann aber auch in der Suche nach einem „Prinzip der Erkenntnis", das zugleich „Prinzip des freien Zusammenhangs mit den freien Objekten der Erkenntnis", wie auch „des notwendigen Zusammenhangs des denkenden Subjektes mit den Objekten der Erkenntnis und der vollständigen subjektiven Gewißheit der Erkenntnis" ist, und zwar „schon in seinem Ausgangspunkt" [38]) (subjektives Erkenntnisprinzip!), und zugleich in der Suche nach dem „Übergang vom subjektiven Erkenntnisprinzip zu den möglichen Erkenntnisobjekten", wodurch es möglich wird, „den ganzen Inhalt der Erfahrung, sowohl der natur- und weltgeschichtlichen als auch der religiösen in sich aufzunehmen" [39]).

Durch Ableitung der Gewißheit aus einem subjektiven Erkenntnisprinzip („subjektive Gewißheit als Ausgangspunkt") müßte diese „wirklich synthetische Methode" über die scholastische Philosophie hinausgehen und durch „die Feststellung des Verhältnisses des subjektiv gewissen Ausgangspunktes zu der Objektivität und die Bestimmung der Mittelglieder" über die neuere Philosophie [40]). Die synthetische Methode, welche die Wahrheitsmomente sowohl aus der Scholastik als auch aus der neueren Philosophie vereinigen will, nimmt also aus der Scholastik das Prinzip der

---

aber gerade über dessen Idealismus hinauszukommen, indem er der Vernunft ihre eigentliche Stellung im Erkenntnisprozeß anzuweisen sucht (vgl. darüber später II. Kapitel). In der D. L., S. 279 f., bezeichnet er die Methode, die einen wirklichen Fortschritt in der Wissenschaft gewährleisten soll, als „wahrhaft spekulative Methode" die eine Einheit darstellt von Analysis (der Scholastik) und Synthesis (der neueren Philosophie). Vgl. D. L., S. 277 ff. — In Pr. läßt D. den Namen „spekulative Wissenschaft" fallen, wohl mit Rücksicht auf die „spekulative Methode" der deutschen Idealisten, die er hier ganz besonders bekämpft.

[37]) Pr., S. 391. Vgl. bereits Ppd., S. 50 ff.: der Mensch ist ein Wesen, das in der Mitte zwischen Gott und Natur stehend, den Seinsgrund außer sich (weil geschaffen), den Bestimmungsgrund in sich (weil mit freiem Willen begabt) hat.

[38]) Pr., S. 415.

[39]) Ebda.

[40]) Ebda.

Autorität und aus der neueren Philosophie das Streben, jede Erkenntnis auf das Subjekt zu beziehen und mit diesem in Verbindung zu bringen [41]).

Das sind, in Kürze angedeutet, die Probleme, die D. immer wieder beschäftigten, und die auch grundlegend sind für seine Auffassung von Philosophie und Theologie und dem Verhältnis beider zueinander. Sie wurzeln aber zutiefst in seiner Stellung zur Scholastik und zur neueren Philosophie und in seinem aus der Not der Zeit geborenen Streben, beide zu einer höheren Einheit zu verbinden. Die Erkenntnis der geistesgeschichtlichen Stellung D.s ist also von größter Bedeutung für das Verständnis seiner philosophischen und theologischen Problematik. Umgekehrt wird aber auch die Darstellung seiner Gedanken Licht werfen auf seine geistesgeschichtliche Stellung. Endgültiges konnte noch nicht gesagt werden. Einsam steht Deutinger, der Schelling- und Baader-Schüler, zwischen Johannes v. Kuhn und Alois v. Schmid, zwischen Anton Günther und Matthias Joseph Scheeben.

---

[41]) Nach D. L., S. 280 ff., entnimmt „die wahrhaft spekulative Wissenschaft" der Scholastik die Analysis, der neueren Philosophie die Synthesis. Beide sollen aus ihrer Ausschließlichkeit herausgezogen und vereinigt werden, aber nicht im Sinn eines Eklektizismus, sondern im Sinn eines einheitlichen Hervorbrechens aus den beiden Gegensätzen. Die wahrhaft spekulative Methode „wird darum nicht erst bei Cartesius anfangen, sondern schon lange vor ihm mit den christlichen Vätern beginnen müssen" (S. 282). „Diese Methode muß mit der Synthesis die einheitliche Beziehung des Inhaltes gemein haben, aber zugleich in der erschöpfenden Darstellung der Scholastik ihren Umfang entfalten" (S. 283).

Curriculum vitae.

JOHANNES FELLERER ist mein Name. In der alten Bischofsstadt Freising wurde ich am 13. Januar 1905 geboren. Mein Vater ist der Apotheker Dr. CARL FELLERER und meine Mutter dessen Ehefrau PAULINE FELLERER, geb. FELLERER. Bei der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste erhielt ich die Namen der Heiligen Johannes Baptista, Otto, Joseph und Anton.

In meiner Heimatstadt Freising besuchte ich zuerst vier Klassen der Volksschule und dann vom zweiten Kriegsjahr 1915 an neun Klassen des humanistischen Gymnasiums, das ich am 24. April 1924 nach bestandener Reifeprüfung absolvierte.

Zum Hochschulstudium bezog ich vom Sommer-Halbjahr 1924 bis Sommer-Halbjahr 1928 die Universität München: ich hörte hier zunächst Philosophie und Geschichte und dann Theologie in allen ihren vorgeschriebenen Fächern. Im Sommer-Halbjahr 1926 trat ich in das Collegium Georgianum ein. Im Winter-Halbjahr 1928 kehrte ich nach Freising zurück zur letzten Vorbereitung auf das Priestertum im Erzb. Klerikalseminar.

Am 29. Juni 1929 wurde ich im Dom zu Freising von Sr. Eminenz Kardinal Michael von Faulhaber zum Priester geweiht.

Meine erste Anstellung erhielt ich im Passionsdorf Oberammergau. Die Fülle seelsorgerlicher Arbeit ermöglichte aber hier kein Weiterstudium. Ich erhielt darum im September 1932 eine Stelle als Hausgeistlicher im Prinzessin-Ludwig-Kinderheim zu Stockdorf in der Nähe von München, die ich im September 1936 mit der Kaplaneistelle in Beuerberg vertauschte.

Von Winter-Halbjahr 1932/33 bis Sommer-Halbjahr 1935 war ich neuerdings an der Universität München immatrikuliert und hörte noch Vorlesungen über Philosophie und Kunstwissenschaft.